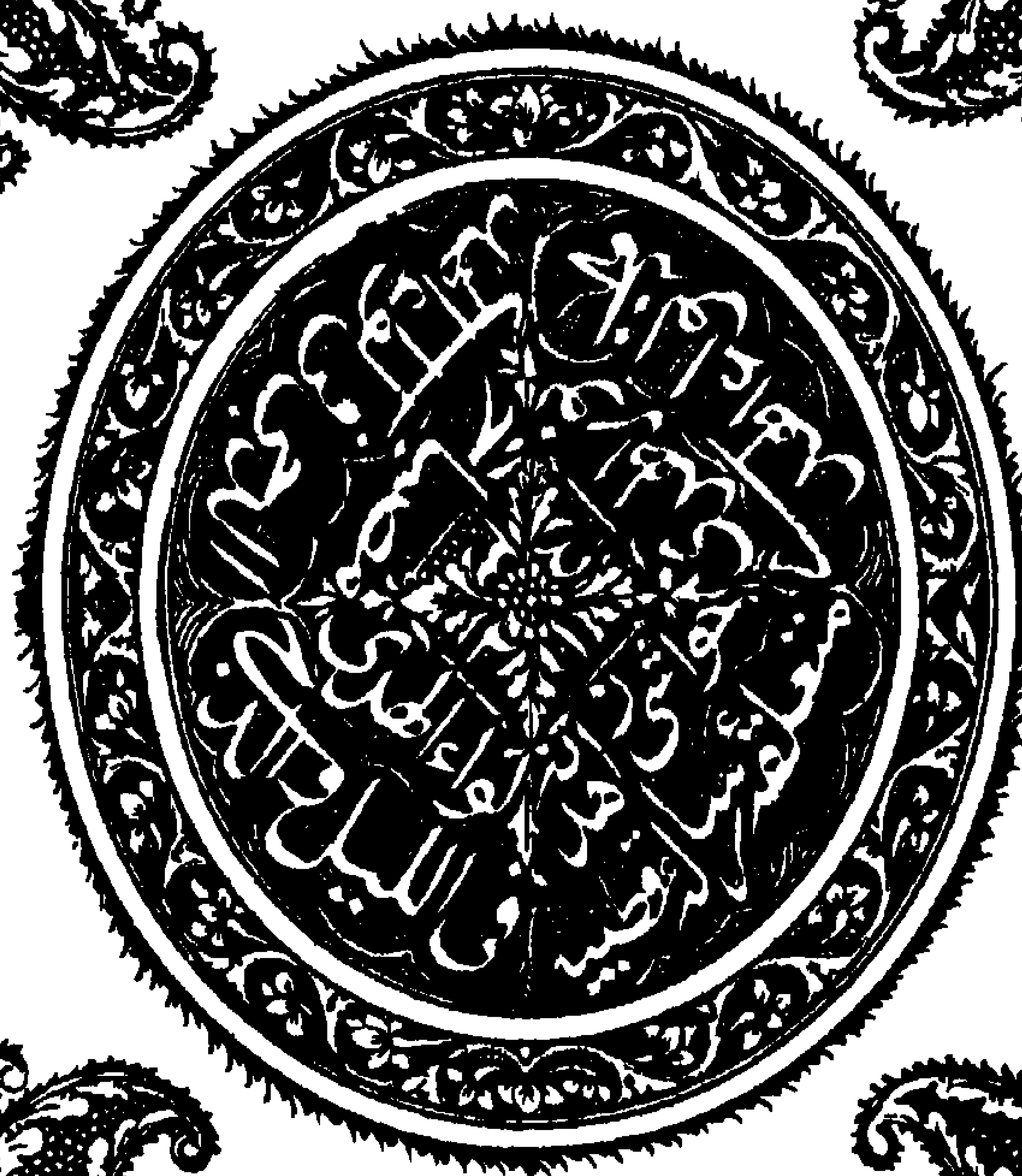
A0062

ماشاء الله لا قوة الا بالله

حسب فرمایش جید لوذعی نحریر المعی جناب مولانا الحاج المولوی حاجی محمد حسین صاحب ... مجموعه رسائل چاپ ...

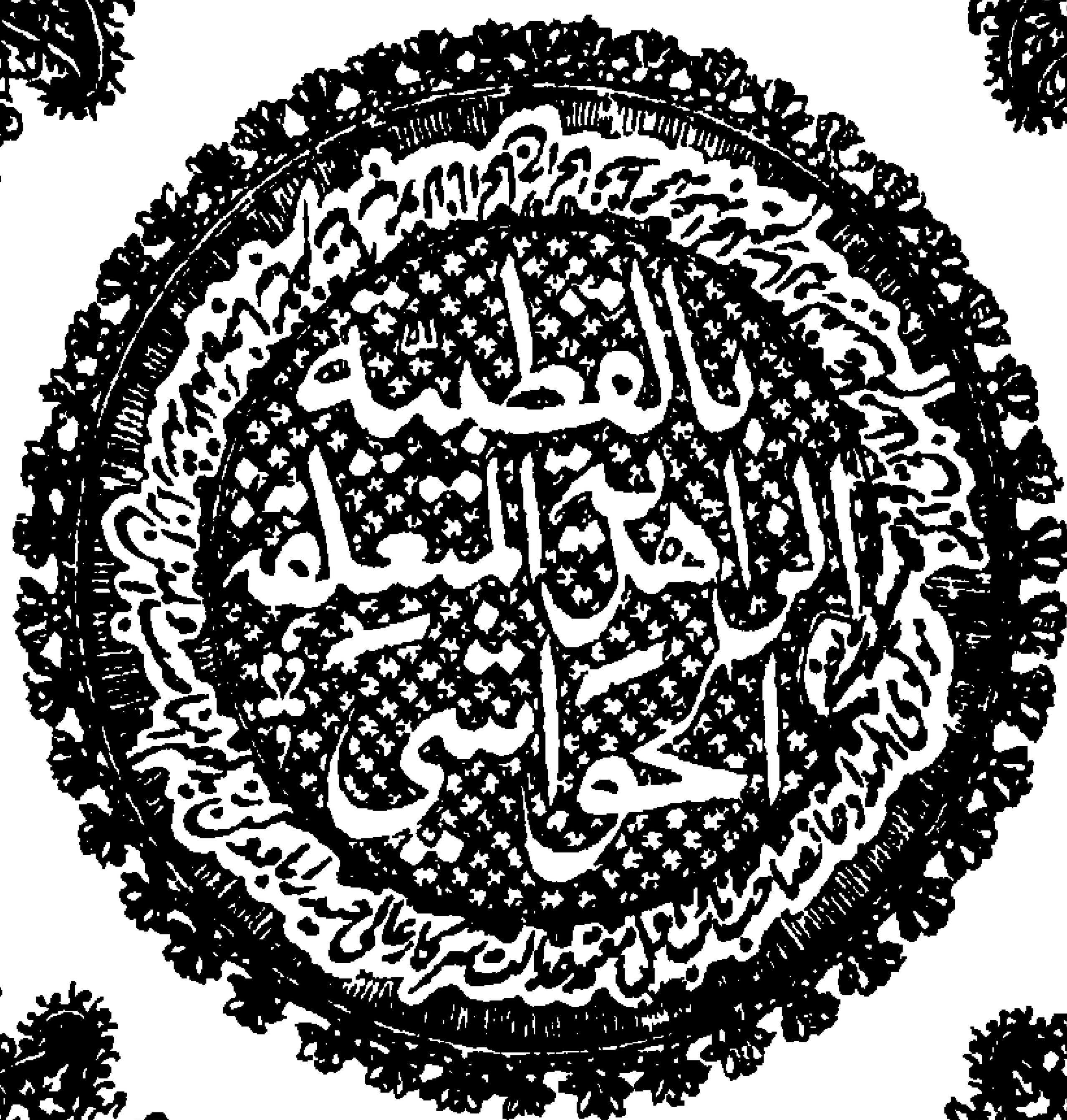


باهتمام مرزا غفران مآب محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان ... بتربیت ... محمد مصطفی خان ...

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۱ مطبوع گردید

ما شاء الله لا قوة الا بالله

اهل و دانای نهان و آشکار مطابق فرمایش مولانا الحاج المولوی خادم حسین سلمه الله الغفار تحشیه جناب مستطاب



باهتمام [illegible] عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور [illegible] بخدمت [illegible] معظم محمد مصطفی خان [illegible]

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه
العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق
والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات
بطبائعها متوجهة الى حضرته لاقدس وحقائق التصورات
بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروضة المعلى مركز
المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع
العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه الرسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الاخيار مقتداء مجالس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتائيد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
اردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
عن خبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود

الخطبة في المنقبة ووجه التسمية للشرح

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في المشهور الى التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول يعني ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصور العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان للمدرك في العلم الحضوري

اي في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

العلم الحصولي الذي هو مقسم التصور والتصديق

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها اخص منها

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة

قوله علم تحقق آه هذا كلام

قوله بعد تحقق اه

محمد ظهور الله

مولانا محمد عبد الحكيم

قوله لم يوجد تحقق آه

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة

... تحقق كل فرد منه بعد تحقق ذاته بالذات سواء كان بعد تحققه بالزمان ايضا او لا بخلاف العلم الحضوري فانه لا يلزم ان يكون صفة للعالم حتى يجب تأخره عنه بل قد يكون عينه فلا تأخر عنه كعلمنا بانفسنا وقد يكون مغايرا متأخرا كعلم الصورة العلمية ...

قوله واما العلم الحضوري جواب سؤال مقدر تقريره ان بعض افراد العلم الحضوري ...

ان بعض افراده كعلم الباري تعالى لا يصدق عليه ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة السبعة بهند سلة

قوله التوصيف

المعارف اذ ينبغي ان يستعمل في التوصيف المعارف التي ... ان المعارف وضعت لتعيين ...

يكون ... بين المتكلم ... فلا يحتاج الى قيد مخصص ...

لعموم وشمول ... المعارف الى ان يذكر صفة ...

احتمال الشيء ... فيكون ...

الموصوف في ... الصفة ...

قوله ... التخصيص ...

الا عند ... التخصيص ... التعيين ...

قوله ... التوضيح ...

فلا اول ... والتقسيم ... التخصيص ...

المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة ...

من غير ضرورة ... والوجه ...

بان ... المحشي ...

المعارف ... النكرات ...

قد يكون حاضراً كالمبصر فالابصار مثلاً علم حضوري لا حصولي

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم

الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما

هو الا العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله لانه

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب

في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا كالانسان الخ

المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة

الحواشي المتعلقة بالصفحة ستة عشرة بهندسة

ارتضا عليخان رحمه الله المنان

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب

الى انه هو المعنى الثانى اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور

والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى

لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة

وافراده افراد حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص

مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم

الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم

لا يخفى على المتامل ان حصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية

انما هي بالتنوين او بالاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا

سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او الكلي كالوجود الخارجي فبين

الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين

والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق

في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم لانا نقول تلك

اللوازم مستندة الى الوجود بحسب ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري المذكور

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

11

الحواشي المتعلقة بالصفحة ... بحمد الله

قوله ... قوله ... بالعطف ... مولوي علاء الدين رح ... أي في ... الأمور المتعلقة ... بيانه ... راي العلامة ... ترى بعض الأفاضل ... إنما سيتبين أن بالنسبة ... المذكور إنما ... بالنسبة فبطل كونه ... مختصة بالنسبة فالتصور والتصديق ... أفراد حصصية ... وإن الحصول

... والتقييدات تحقيقية ... الأمور المعلومة ... الأفراد ... المصدرية ... ولا يتخصص الإطلاق ...

مولوي محمد يحيى ... رب العالمين ... قوله ...

قوله ... الأفراد الحصصية ... أن يكون التقييد ... والتقييد خارجاً ... بيان القيام ... والتصديق ...

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم الباري تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم

واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة

اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاستحالة والزيادة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

المحققين القائلين بحدوث العالم وغيره واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو

مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان اخر ليس معدوما

محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا

تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود

الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم . .

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسلم بهند سنة ١٣

قوله غيره واحدة على التقدير

قدماء الحكماء اعترض على هذه المثبتة تحرز ان الذي معلوما بجميع العلوم الحضورية ... بان التحقيق ان الاشكال غير ساقط على ... تعالى فعلي متقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية فيكون العلم انفعاليا ولا يكون ...

ادام الله فيوضه ... مولوي عبد الحليم

فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ١٢ مولوي محمد عبد الحليم ادام الله فيوضه العميم

وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني

وهو مبدء الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية

منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا

او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء

معلومة له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق

للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة قابلة للانحلال الى صور متعددة ولا ما يقال

في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم

بكلام طويل خطر ببالك جواب ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفارابي قدس سره في الفصوص حيث قال علمه الكل بعد ذاته

وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على

ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا افهم فانه يحتاج الى تحقيق تام الذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه علم ما وجد في الخارج مراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشرع وبالعقل

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ وبالنفس

الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات

في الشرع وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع

ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية حاضرة عنده تعالى ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة عند شاه

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة للرشيدية

١٥

بهندسة

مرتبة الذات جملة الله تعالى عالم بالعلم الاجمالي فظاهر ان الاجمال في الحقيقة تفصيل ...

حاصل الدفع ان الاجمال بمعنى آخر ... تفصيل الموجودات كالعقل البسيط ... يكون على التفصيل المعقول ... فاذا الكلام ... ثم تفصيل

قوله والى هذا اشارة يعني ما قال الفاضل ... اشارة الى هذا العلم الاجمالي ... ولا ان يكون الصورة الواحدة ... اللهم الا ان يقال ... لعدم الحاجة ... المعنى الثالث ... كلمة الا لتاكيد النفي ...

اي الاجمال بالمعنى ... ان الاجمال ... الصورة الواحدة ... خلاف الصورة ... الصور المتعددة ... فيلزم ...

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك ان الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها والنفس لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها ولولا ان الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوى الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر وقال فاني لا اجد اثرا من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجوده لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي **اقول** حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس ههنا حيثية تقييدية متوجهة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطا كيف والذات المأخوذة مع الحيثية امر اعتباري لا يعتبر بها العقل

ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

قوله ان ذلك كله

اشار الشارح اليه ان ذلك مجموع الامرين اي كون العقول العالية مفارقات وكون وجودها لما كان الثاني في نظائرها من مباحث كلامه لا حاجة الى تجسيم الاستدلال على الاول فلانه نظري مع ان المحكم اذا كان مبنيا على مشتهر فيكون الاعلى عليه السلام والبخيل بعيد من الجنة فالحكم بعيد البخيل عن الجنة دال على ان علته

هو البخل

اي الانجاب فكذا ههنا الذي اي التي في كلام الشارح اي لما كانت وانما في ذاتها وتوجه المشتقات باسمائها اي الى المغارقة والقوى على ان علته هو المغارقات على المغارقة فهي ادراك المغارقات بعض الشيء في المشاهد يكون المغارقة

مولوي محمد الصدر الدين

ان الالات التي فيها اي ان الالات الجسمانية في خصوصيتها ان الحيوان جسماني قوى الالات وبسائط في ذلك المجسد تكون الالات الاشياء من اسم الالة فلا تعلم النفس الاشياء بوجودها فانها تعلم بالالات بل وجوه ما وقع على الاجسام فكان اجراء الخاص بين الاستعمال في علم المبادي العالية في انها انما بالا شيء يحصل بالوجود من ان الكمالات يل ذواتها نفس انما حقيقة ان يحصل بسببها كمال من الكمالات للنفس وتكون وسائط لذلك الكمال فهي لم تحصل على والموجود للنفس

محمد عبد الحليم مولانا الكريم بفيضه العميم مد ظله

قوله وهي القوة الباصرة الظاهر

ان يعود الى العين والغرض من هذا الكلام دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بآلة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسمانية ودفع الدفع انه ليس المراد ههنا من العين هو الجرم المخصوص اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس مدركا بذاته ولا آلة للادراك بل المراد الباصرة القوة التي هي آلة النفس ولا يلزم ان يكون حمل العين على الباصرة القوة الباصرة حتى يكون خلاف الجرم المخصوص المتعارف والقوة المدركة المتشابهة المودعة في الباصرة هي القوة المرتبة في المجوفتين العصبتين المتقاطعتين السنتين الدماغ المتباعدتين

قوله فلذا ما قال الآخر

٢٠

الحواشي
المتعلقة بالصغرى المسماة
بهندشاه

فثبت الفرق بين كلاميه بلا تعسف ١٢ ملخص الحواشي قال قوله وما قال ثانيا الخ

قال قوله ليس بين كل

قال قوله الا المتعقل

قال قوله

والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك

اي عن المادة ۱۲ — اي بان يكون الحيثية جزأ وحصل مجموع من الذات والحيثية ۱۲

الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل

اي حين اذ ثبت ان الذات الحيثية امر اعتباري موجود في الذهن ۱۲

هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو

بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية

اي بحسب الاعتبار ۱۲ — ظرف من العزل العزل بالفتح بيكار كردن وجدا كردن كذا في الصراح ۱۲

المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما

اي في علم المجردات والنفس بانفسها ۱۲

في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى المجا

بالكسر — بالفتح ۱۲ — اي ما به الفعل ۱۲ — اي ما به الانفعال ۱۲

عند الذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينها تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها

اي في علم المجردات — وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات — بيان لمنشأ غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول ۱۲

عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه وبتحقيقنا هذا

يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من

اي سواء كان المعلوم الذات او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ۱۲

حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم الحصولي في مجموع العارض

هو الفاضل مرزاجان الباغنوي الشيرازي ۱۲

والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك غشاوة غطائه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم من ان علم النفس

اي لما ثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولي

بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبما ظهر ايضا ان

اي التي اخذ في مفهومها السلب ۱۲

عينية صفات الواجب تعالى اسمه ههنا الاتحاد المحض وان الحيثية في قولهم انه تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار

عطف على قوله ان معنى عينية صفات الواجب الخ ۱۲

قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت التكثر فيه بوجه ما

هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك المنعام ۱۲ منه

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المشتملة
٢١
بهندسة

22

لان التقابل الدواء وموضع ... فالمعالج هو البدن والمشخص للمرض والمجوز الدواء انما هو النفس والبدن فالنفس متغاير الآلة البدن مادي والنفس مجرد فبينهما تغاير حقيقي لا اعتباري فكيف يصح ان يقال ان بين مصداقي المعالج والمعالج تغايرا باعتبار حيثية القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر ووجه الاندفاع ظاهر من تقرير المراد فتفكر كذا افاده الاستاذ [illegible]

علم الباري الاجمالي على راي من اتحاد كما مر والقوم قالوا باتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاي فرق بينهما فهذه تحتاج الى القول وحاصل ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي واشتمل على هذه الدعوى بالاتمام حيث [illegible] بقوله حيث كان [illegible] في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد

قوله ... في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصديق او بالتصديق نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة [illegible] بهندسة ٢١

[illegible]

ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من معقولات متباينة [illegible] ١٢ ارتضا

قوله غطاؤ المراد [illegible] ارتفاع النقاب الانكشاف [illegible] الانكشاف [illegible] قال الله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ١٢ عماد

قوله [illegible]

تحقيق المقام [illegible]

[illegible]

خالق العباد حرره محمد الهداد عفا عنه

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل وبهذا انحصر الفرق بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام لما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

الحواشي المتعلقة بالصفحة

قوله ان القضية اما ... بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق ... ان القضية المعقولة ...

... المعقول المركب من مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ... من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ من حيث تلك الحيثية فهو تصديق ١٢

قوله ... حتى يكون تصديقا ١٢

قوله ... بالضرورة ... في الذهن ... مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية ... مرتبة المعلوم ... وباعتبار الحصول ... العلم والعلم حضوري ١٢

فان قلت ... من قبيل العلم والادراك ليس الا ما يوجد ... والامتياز للذهن في الاذهان الاعتقاد كشف تام عند المعتقد ... انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في حواشيه ... ان التصديق ... والمحمول ... بالنسبة ... غير مستقل ...

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها الذي كما ينبغي فتامل

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست بقضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها مع قطع النظر عن تلك الحيثية تصديق فعلى تقدير تسليمه القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء اخر وهو ان المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ١٢ منه

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٢٦
بهذا الشكل

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شئ آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال تنتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس حركات غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار، منه

قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوع بل ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها ولنتكلم على ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس الا انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود فذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشئ لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعقل الا بالثبوت فظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها انما تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستقبلة بعمل ۳

قوله وانت

نعم الجزء الاخير من المنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي ... لصاحب المطالع ... المنوعة ... قوله الامر العدمي ... انتفاء الملابس بشيء والغرض ... هذا الاثبات احتج على المقدمة الممنوعة ... تحرير المطالع ... على وجه لا يكون ... الوجود متعلق

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المبتدئة
بحث ٣٣ سنة

بشهادة قوله ان العدم الثابت يصير

الثابت متغايران مفهوما واحكاما

بما حاصله ان العدم المحض والعدم

واجاب عنه المحقق الشارح

في كلام المحقق

بالعدم المحض

٣٣

اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية

بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال

للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى

في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق

الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات

فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك

على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة

ان الادراك صفة قائمة بالمدرك واللازم على تقدير كون كل ادراك

زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا

الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا

ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية

بل لزومها وتعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك

السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

قوله از زوال الشيء ليس الا عدم اللاحق المتاخر عن تحققه

از زوال الشيء ليس لاعدم اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق
ان كان الادراك انتفاء الادراك الاخر الحاصل قبله فالادراك الذي يعقبه
ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه
بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاءله وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم
تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك
الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك
للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا
ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا النقد تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي
انتفت بعينها اولا وهو محال الذي هو اعادة للمعدوم بعينها تماما ويفهم منه ايضا انه على
هذا النقد اذا الحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف
وينتفي ما هو متحقق ثم اذا الحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها كذلك
وبعد كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بينا انما يتوجه عليه منه

الدليل على ابطال كون العلم زوالا

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسطورة ٣٤ بهندسة

قوله فالادراك

قوله ولا يخفى

قوله حاصله

قوله فليس

قوله مولوي مبين

قوله يكون

الحواشي
المتعلقة بالصفحة
عدد ستة

المستقر اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين فيما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسة وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط
بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة
بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثابت في انتفاء انتفاء الشيء
على هذا التقدير يراد الحصول فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت
للشيء ولا شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق
الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس دركا من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق الا بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان
السابق مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر

على هذا النقد بر اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
اى على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال ١٢ — هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين ١٢
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان لا ادراك زوال الصفة هو
ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
حاصل قبله فبحكم مجموع الامرين يلزم الخ ١٢
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يرد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما
اسم ان ١٢
في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك
خبر ان ١٢
زوال الامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة قوله والا لكان
آخر غير الادراك ١٢
العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في
اى انحصار الزائل الواحد في الزوال الواحد ١٢
صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا النقدير يقال الزائل الواحد له زوالان فالعلم بالاول
اى على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ١٢
هو الزائل بزوال والعلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

قوله … [illegible]

مولوي عبد الحليم … [illegible]

قوله اذ لو كان العلم عبارة عن نفس الزوال … [illegible]

قوله لا يحتاج اليه … [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة والستة والعشرين

بهندسة

قال المصنف في قوتنا ١٢ منه كو محمد يسين حمد اللہ الی العلیمن

٢٢ قوله دفع بما یتراءی ورود حاصل الایراد انه یلزم تحقق الادراکات الغیر المتناهیة فینا بالفعل سواء کان العلم عبارة عن زوال امر او عن حصول الان لاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل لا یکون ادراکاتنا الا غیر متناهیة کذلک لضرورة کون العلم علی حسب المعلوم فتعمیم الغیر المتناهیة الواقع فی کلام المصنف مرتبا بالا تناهی اللاتقفی لیس علی ما ینبغی وقد فقد ظاهر ١٢ ارتضا رحم

سواء ارید بالعلم ... ای غیر متناهیة یعنی الا ان یکون ... جمیعها بالفعل ... لا یوجد جمیعها ... بحیث لا یخلو ... عنه ... بالفعل عن ... بمعنی انها موجودة بالفعل ادراک النفس ... الا التقدیر ان یکون ... الغیر المتناهیة بالفعل ... الامور الغیر المتناهیة جمیعها ... ان لا یدرک النفس جمیعها بحیث یکون ... بل یدرک بعضها ... الی غیر النهایة ... الآخر ... ادراک النفس ... ای ... الا بعد ... بالعقود ... المتناهیة ...

جمیع الامور الغیر المتناهیة موجودة بالفعل مجتمعة قبل جمیع تلک الادراکات لانه علی تقدیر کون العلم زوال الامر یلزم ان تقدم کل مرتبة من مراتب العلم الذی هو زوال ذلک الامر فیلقی تحققها متعاقبة ولیس تقدم جمیع الامور الادراکات الغیر المتناهیة علی کل واحد من الادراکات التی هی زوالات لما مر ... یلزم تحقق الامور الغیر المتناهیة

وتارة ... الغیر المتناهیة ان ... علی ... ذلک الامور ... تسلیم ... بالفعل بل جمیع الادراکات ... ان ... غیر متناهیة بحیث ... النفس ... لا ... عنه ... الامور الغیر المتناهیة بالفعل ... وجود جمیع الامور الغیر المتناهیة ... ان ... ادراکات ... فیقال انا ... غیر متناهیة بحیث لا تقف ... عنه ... لانه لا ...

قوله ... ان ... الامور ... بالفعل موجود ... ادراک ... ان التعلق ... بحیث لا تقف ... غیر متناهیة ... عنه ... ان لا ... من الادراک ... ان یکون ... ادراک ... فی الذهن ... من ... الامور وجود الغیر المتناهی محال ١٢ مولوی محمد حسن

قوله غیر واقف ای یعنی ان المراد من عدم تناهی ادراکاتنا التی فی قوتنا اللاتناهی یعنی ان ای مرتبة من الادراکات تحصل یمکن ان یحصل ازید منه ولا تقف

علیه الا اللاتناهی ... بان یکون فی قوتنا ادراکات غیر متناهیة بالفعل یعنی ان لا یحصل ... غیر ممکن فی النفوس ١٢ مولانا بحر العلوم قدس سره

قوله ... المحشی ... علی قوله ای ادراکنا ... عند ... ان ... الادراک ... عند ... عند ... بعض ... الشیخ ... النفس ... الاخری ... النشأة ... النفس ...

عند ... قوله ... مستثنی ... الادراک ... عن ... قوله ... قوله فی ... المحشی المحقق ... ان ... الکشف کما قال الشیخ ... العلوم ... قوله تعالی لا یقال قوله علیه الصلوة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله ... ظاهرة علی ان ... بعد الموت لانا نقول انقطاع العمل ... علی عدم الترقی ... بمحض فضل الله وجوده وکرمه ١٢ مولوی المداد ... ظله

قال ... الانسان ... الموت ... بالفعل ... ان ... الفعل ... غیر متناهیة ... ان ادراکاتنا غیر متناهیة ... المحشی ... قوله ... الاعمال الغیر المتناهیة ... بما ... الکلام ... الامور الغیر ... بالفعل

فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك جدوثالثا لما اشتهر ان النفس
في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم
بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير الاعدام الاول والا لاستوى
حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال
امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير
المتناهية اي ادراكا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة
بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد
لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الاخرة
وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك
الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات
حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد
المرتبة الخ اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية
المفصل منه [illegible] ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه [illegible]

بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق ان الاعداد
ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من
الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد
من الامور التي يتكرر نوعها

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر وعلى تقدير قدمها فلما
تقرر في موضعه من جواز تعطل العقل الهيولاني فافهم ١٢ منه فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له ١٢ منه
لان العشرة مثلا لا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا العشرة عشرة ١٢ منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام
حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا
ولننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ١٢ منه

الحواشی
المتعلقة بالصفحة المسطورة
بعدد ٤٣

قوله اما علی الاول
یعنی اما علی تقدیر کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة یعنی لا تقف عند حد فظاهر لان العلم یعنی لا یقف عند حد لیعم الان العلم یکون علی حسب المعلوم فاذا کانت المعلومات یعنی لا تقف عند حد کانت العلوم ایضا کذلک ۱۲ مولوی عبد الحی الکهنوی

قوله واما علی الثانی
[illegible]

قوله فکذا ذلک
[illegible]

قوله ثم لا یحتاج
[illegible]

قوله فانه لو کان الکلی
[illegible]

مولوی محمد حسین رح

صہ وبہذا انفی بواقی الکلیات وبما ابطل کون الکلی المتکرر بالنوع من الموجودات الخارجیة کما

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسلسلة ٢٥ بهندسة

ص قوله واما من قال اه يعني قول من قال ان العدد مجرد عن المعدودات ليس له وجود الا في النفس لا في الخارج كالمعدودات حتى لا نه لم ينف مطلق الوجود عن العدد بل نفى وجوده في الخارج على سبيل الاستقلال بدون كونه في المعدودات وهو حق لان العدد لا يوجد في الخارج بدون المعدود مجرداً عنه ١٢ مولوي ميلن

ص قوله ونسبة الخ [illegible]

[illegible] مولوي [illegible] فنذكر [illegible] وانما من قال [illegible] ذكره [illegible] ليس كما هو الظاهر بل هو معروف عن الكلام [illegible] النفس والخلاص ان كلام السيد المحقق [illegible] مجرداً عن المعدودات لا وجود له الا في [illegible] فقال العدد [illegible] لا محض حقيقته فهو مع قطع النظر عن المنشأ [illegible] بنفسه [illegible] لا يوجد [illegible] المنشأ

ان العدد من [illegible] بل تحقق في [illegible] الانتزاعيات [illegible] العدد [illegible] الامر في الاشياء المعدودات وحقق [illegible] الموجودات ومن الاعتبار [illegible] وحدة [illegible] الاحاد [illegible] بنفسه [illegible] الواحد [illegible] وجوده [illegible]

ص قوله اوليس يعني [illegible] كان هذا دفع [illegible] مما سلف قبيل هذا ان العدد [illegible] فهو داخل الدخل [illegible] انتزاعي وشان الاعتباري الانتزاعي ان يوجد في الخارج بمنشأ انتزاعه من غير استقلال فكيف وقع في قول البعض ان العدد لا وجود له الا في النفس فان هذا القول يدل على نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد [illegible] الا الموضوع [illegible]

الدفع ان تقرير هذا البعض ليست مما يفتقر بالانتفاء مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس يصح اذ العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجوداً مستقلاً كما هو شان الانتزاعيات فتامل وان اختلج في قلبك ان مقولة ذلك البعض مصروف عن الظاهر بان المراد بالوجود الذي وقع في كلام ذلك [illegible]

[illegible]

وتلك الامور الخاصة فيما مرتبة موجودة معا لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد
الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علية عدمهما لعدم
فيما بالفعل

ولانه مركب من الآحاد وليست الا امور مركبة من الوجود كما يتوهم من ظاهر عبارته ثم كيف
والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق والواحد من
حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ
في الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
وليس بقوي من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود
له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق قوله وتلك الامور
اي اعدام تلك الامور وحينئذ ترتيبها من جهة الاعدام المتأخرة قوله لانه لما كان
لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات
وبالتقدم والتأخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل باللازمية
والملزومية وانما اثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر
فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى ١٢ منه عفي عنه ينفي الملازمة في الوجود النفس
الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد به قوله فعدمات الاحاد ١٢ منه

٧٥

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما قرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها

فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة حدسية

وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لها حقيقة

محصلة وله لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون

مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون

مثل المركب من القولين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم ان الوجدان السليم يحكم بعدم

الفرق بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته اصلا

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٦ هندسة

قوله واشتد ... فيه ان الحاصل ان العدد لو كان مركبا مما تحته من الاعداد لكانت ستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة ثلثة او اثنان واربعة من اثنين واثنين وخمسة وواحد فلو تركب مثلا من ثلثة وثلثة دون غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما يحصل من ثلثة وثلثة كذلك يحصل من اثنين واربعة وواحد وخمسة فالترجيح بالقول بتركيبه ...

... لما قيل يلزم عدم احتياج ... الى الاخرى ... فانه يلزم الاستغناء عن الذاتي ... الاخرى عنها مع ... يلزم استغناء الستة ... ان الستة ... لو تركبت من الاثنين ... لو تركبت من ...

قوله لا يجري ... نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر لعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا يثبت الدعوى في كل عدد فانه يبان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليست تحتها اعداد كثيرة ...

ان الثلثة لو تركبت من البعض دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا الاثنان والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منهما والا فيه وفيه انا نجري الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد ...

المطبوع ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس بكاف لاقناع الطالب للبرهان

۱۲ داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فا فترق القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله عليه وليس العدد عين ... عن الوجهين الاخيرين ليلزم من دخول الوحدات فيه دخول لا عداد فيه فافهم ۱۲ ملخص الحواشي

الحواشي المتعلقة بالصفحة السابقة

ما اذا قيل ان العدد
اذا اذا قيل ان الجزء الصوري فهو
يشتمل على المعنى الاول اي يكون
وحدات بالمعنى الثاني وعين الوحدات
العدد مع عوارضه بالعكس
مع الهيئة الصورية داخلة في حقيقته
الهيئة الصورية ... واما اذا قيل ان العدد
العددية ... على الجزء الصوري
كسب يشتمل على المعنى الثاني اي يكون
العدد وحدة بالمعنى ... عين الوحدات
العدد حينئذ عبارة ... الاجتماعية
المعروض مع الهيئة
بالهيئة ...

قوله من الاجزاء ... المتحقق لزوم
فيلزم انه ان اريد المعنى ...
الاجزاء الغير المتناهية الواقعة
المتمايزة في الوجود الخارجي
فالملازمة مسلم فان المجموعات
كلها سوى المجموعات المتناهية
اعتبارية حاصلة بتكرار الاعتبارات
لا تحاد كلها غير متمايزة في الخارج
وان اريد الاجزاء الغير المتناهية
مطلقا فبطلان اللازم ممنوع
في الامور الاعتبارية ... التسلسل
في الانتهاء ... بتحصيل ...
بانقطاع الاعتبار ۱۲ منه

اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات

من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد

حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما تشهد به

الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في

العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة

مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من

الوحدات الثلثة جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون

تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة

داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها

والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى

تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني منه اي حين الاستلزام ١٢ منه

وهكذا امع انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير

كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا

بان لا يكون الستة داخلة فيها ولا عارضة لها

يرجع الى دخول كل واحدة واحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل واحد واحد

وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد بما حققنا يظهر بطلان ما قال

هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية

في شرحه للعقائد العضدية

متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد

اخر وهكذا الى غير النهاية سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ١٢ منه لا يخفى على المتامل ان الحكم

الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان حمل الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس حكم

واحد الكل واحد من الرجال بل على مجموعهم ١٢ منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول او جزءا له

اي عدم التمام ١٢

الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في مقامه ان الكلية والجزئية

من الاعراض الاولية للكم ولو ثبت كون العدد جزء العدد لكان حقيقة وحدات اعتبر معها هيئة صورية

لمعارض شيء آخر انه لا يكون ذلك الشيء جزءا بل يدعي ان الاقل جزء للاكثر ووجه الدفع ظاهر فتدبر ١٢

اما بعرضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات ١٢ منه

٥٠

الحواشي

المتعلقة بالصفحة للهندسة

بهندسة ٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة للهندسة ٥٣

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد

من آحاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا او الوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما

واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم المعلول

ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة في شيء بعينه لا يترتب وجوده الا على شيء بعينه واما

عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير من مقارنات الموقوف عليه

وليس لزومه الا من الذات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن

لعدم العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

وبهذا يتم استلزام العدم للاكثر للعدم للاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه ولا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل المستقلة على معلول واحد ١٢ منه وهو مير باقر ١٢ منه هو باقر الداماد ١٢ منه تعالى في شيء بعينه لا يترتب وجوده الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير لكي فيسلب التاثير في الحقيقي ١٢ منه

اي مراد ناسخ بعض الافاضل ههنا هو مير باقر الخ ١٢

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها
لا بمعنى المركب منها للتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء النفسها
لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم
ان يكون هي جزء التلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف
على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم
العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات
تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان
لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم
واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد لقائل ان يقول تلك العدمات امور
انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات
موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات
وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

الحواشی المتعلقة بالصفحة المستقلة ٥٣ بهندسة

[illegible]

فان لم يكن موجودة فيها بالفعل
تقريره ان تلك العدمات
ليست من الموجودات امورا انتزاعية
الذهنية بالذات بل هي موجودة بوجود
منشأها الذي ينتزعها العقل عنه ومنشأها
هي الاعداد والمعدود منتزع صار بمعنى انتزاع
عدم الاقل لعدم الاكثر بمعنى انه اذا صح
واما انتزاع العدم من الاقل فهو
مستلزم لصحة امكان انتزاع
العدم من

العدم
الانطباق
الجموعات وغيرها
والنصابيات
بان العدمات امور اعتبارية انتزاعية
العقل من الاعداد والمعدود بما يجري فيها
الانتزاع الا وجود الاقل من الاكثر
اعني التسلسل الا ان الانتزاع
بحسب الوجود واما تحقق الانتزاع
والاستحالة

بين الاعدام والبرهان
التطبيق فيها كما فهم الشارح
غرضه انه لو كان العلم الزائد فيجب فيها
تحقق امور غير متناهية بحسب
ما في قوتها من الادراكات الغير المتناهية
تلك الامور مرتبة وجودا وعدما اذ
وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل
الاقل ملزوم للاقل الاخر وكذا في
بحسب الوجود واما بحسب
العدم فعدمها

الاكثر فيلزم العدمات
ونفيها بالفعل فلا فائدة في اجراء
البرهان فلا يلزم كون تلك العدمات
مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل
كما زعم المصنف حتى يجري فيها
التطبيق وغيره ١٢
قوله لقائل ان يقول الخ
الايراد انما يرد لو كان مقصوده
العدمات الترتيب

فلا يلزم ما قال الخ
فيها بالفعل
قوله لقائل ان يقول ان عدمات تلك
المحشي كلام العلم على ان عدمات
الامور الغير المتناهية مترتبة
لان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر
العدم واحد من العلل

المتصل للعدد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي ١٢ خلاصة حاشية الاستاد العلامة

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة بعدد ٥٧

قوله فان قلت ... استشهاد على عدم تعدد حقائق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينها يابى عنه مع عزل النظر عن وحدة الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والحجر جسمان مختلفان لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كما في الموضوع المتصل بالحقيقة

يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج كامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة منتزعة بالعقل او موجودة متعددة بوجود واما

موجودة بوجود واحد والاول باطل لان تلك الاجزاء لم تقع موضوعا للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض

المتصل وتبرد بعض آخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت

المثبت له في ذلك الظرف والثاني لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء

متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة بوجود الكل وليس في الخارج الا امتداد واحد غير

ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع منه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها حقائق

متعددة موجودة بوجودات على حدة والوجود نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالوصف

تاييد لبطلان ما توهم ١٢

او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الكل والجزء لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل

بالحقيقة جسم متصل بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى

به معطوف على قوله ما توهم ١٢

ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه لا حقيقة الكل والجزء في

الخارج امر واحد مع ان وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن تامل الروية يطلعك على سلامة القريحة ١٢ منه

اي القلب ١٢

فتبين بطلان هذا الى الحاكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولو كان كون العلم تحصيلا لا
ازالة من الامور التي تجهدها في انقيسا لكم لا يحتاج فيها الى بيان ولا الامر الحاصل عند العلم
باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر

قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود
في الخارج واما الاعداد فما منشأ انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري
في اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل
بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض
مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا يبعد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك
زوال امر آخر غير العدد **قوله** فتبين بهذا الخ هو ايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما كما مر **قوله** ولان كون العلم تحصيلا الخ
الاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا يحصل بالنظر

توجيه ان العلم على تقدير كونه زوالا الامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل
كما انه اذا كان حصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل وكما ان
الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل
من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا عنه والتوقف على النظر غير الحصول
بسوطة كلمن التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع كان يحصل الشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه متعلقا به

٥٨

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المشار اليها
بهذه العلامة ٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة عشر بهندسة ٦١

[illegible]

ستة قوله واعترض عليه ١٢ اعترض على اصل الدعوى بان [illegible] مولوي محمد مبين
كذلك فبطل احتمال كون العلم [illegible] الموجودة في الخارج مع انه ليس [illegible] توهم ان لا يمكن ان العلم بالاشياء [illegible] الوجود الذهني فيلزم على تقدير [illegible] بالنسبة [illegible]

من قوله وقد يقال ١٢ وتوضيحه انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن الساذج حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية فيكون وجود المعلوم فيها

على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا [illegible]

[illegible] على تقدير [illegible] الى الحاصل [illegible] العلم عبارة عن نفس الحاصل [illegible] اتحاد الحاصل والعلم [illegible] اتحاد العلم [illegible] الحصول [illegible] اتحاد العلم [illegible] الى الحاصل بالحصول [illegible] اتحاد العلم [illegible] الاشكال

[illegible] الى البيان الذي صرح به المحشي من ان الحاصل [illegible] الخ
وبالجملة هذا البيان مردود على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل وعن نفس الحصول فتدبر فيه ولا تظنن مثل هذا الظن ١٢ صل مظ

١٣ قوله اشارة الى [illegible] اي الاتصاف بالمطابقة والاسطلاقة لا يختص في الصورة الحاصلة بل يعم

[illegible]

١٤ قوله [illegible] [illegible] الموجودة [illegible] بالمطابقة [illegible] المعلوم [illegible] الكشف [illegible] ان يكون [illegible]

[illegible] كون العلم [illegible] بالمطابقة [illegible] مع غير المعلوم [illegible] في اثبات كون العلم [illegible] عن الصورة [illegible] بالمطابقة واللااسطلاقة [illegible]

شرح قاضي [illegible] ١٥ قوله لكن الشائع ان يقال [illegible] بالعلم [illegible]

١٦ قوله [illegible] [illegible] السؤال المذكور [illegible] ان العلم [illegible] الاشياء [illegible] موجودة في الخارج [illegible] عبارة عن [illegible] لا يوجد بدون [illegible] المتكلمين [illegible] موجودة في الذهن [illegible] والمتكلمون القائلون

[illegible] العلم [illegible] الحصول [illegible] الحاصل [illegible]

[illegible] من الزائل [illegible] المقدمات لابطال كونه امرا [illegible] بالاتصاف لابطاله ١٢ مولوي محمد مبين رحمه الله

لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم المتحد في العلم بما عداه

قوله لما سبق اي من انه لو كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد ووجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وايضا اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين قوله فيلزم ان يكون الخ فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل ان يقول لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس الا نسبة بين العالم والمعلوم ولا تحقق النسبة الا مع تحقق المنتسبين ونحن ندرك شيئا ليس موجودا في الخارج فلا بد ان يوجد اذ ليس موجودا في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ لا يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو هذا الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير كون العلم بزوال ... يتصف بهما كما هو حاشية الحاشية فما كان للمتصف بهما منحصرا في الحاصل والا لذكر المصنف تلك المقدمات في كونها امرا

٦١

مولوى محمد حسين

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير علمنا
بها كما يحكم به الوجدان فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون
ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا
بالاشياء الغائبة عنا لا يتغير بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن
لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية ولا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور المخالفة وبهذا يظهر ان ما سبق الى
الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي
علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء بل نشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه
احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع
قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية
معلومة بالعرض وهذا العلم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة شيء في النفس والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم
بالنفس من حيث الانكشاف فيها وذلك العلم علم حضوري لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه

٦٣

الحواشي
المتعلقة بالصفوة المهندسة
بهندسة ٦٢

بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات هي الصورة ١٢
الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية
ولا ريب في ان الصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية لا توجد الا في
الذهن فح لا يحتاج الى اثبات الوجود
الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني
كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي والالزم
بالعلم بطلان العلم التفصيلي من
المتكلمين

علم حضوري فتامل ١٢

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ...
... ٦٥

قوله الكلام عم الخ يعني ان نعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصورة ...

قوله والمتعلق الا بالتعلق ... اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ... تعالى وان لم يتصور بالكنه يتصور بالوجه ١٢ مولوي السيد ...

قوله على جميع التقادير التفصيل المقام ان التصديق ...

... مع اعتبار عدم الحكم ... صورة حاصلة مع اعتبار ... او معتبرا باعتبار عدم الحكم ... عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ... وكذا اذا تصورناه ...

... لم يصدق عليه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم ... وكذا اذا تصورنا ...

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم ليشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس فاذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بامرين احدهما بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار

فان المناقشة فيها مجال قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما يتحققان فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة قوله ويجب ان يكون الخ وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة تبعا لهما قوله فسر التصور الخ التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

لقائل ان يقول المدركات العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا كما يدرك نفسه لا من البلاهة والوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى البلاهة والوهم لما دل البرهان على خلافه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الوجودات الخارجية الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم على الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم او اعتباره

مرادف للعلم وثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو يحتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم فهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو يحتمل لوجهين آه

هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدم حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما السابقة ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و التفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

فيه لف و نشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٦٦
عفي عنه

مولوي محمد حسين

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٦٩

انما موجودة في الذهن وهي ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق ١٢

وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب نحو العلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب الخ لا يخفى ما فيه فافهم قوله هو العلم انفعال الخ للمذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال للقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ۱۲ منه

اي ان هذه الماهية معقولة عن امر موجود في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل ولم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مراده

حصر الاعراض الموجودة في الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مراده حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي فكل منهما مندرج في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولات الجوهر وغيرها كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام سيأتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء

منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة السابقة

بهندسة

على صدر المحققين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر لان التقييد امر اعتباري غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري اعتباري اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل في نفس الامر فلا يكون للكل وجود في نفس الامر

۱۲ بل الوجود الا في الذهن فلو كانت للمقولات التسع اقساما للعوارض الموجودة في الخارج بحيث تلك المقولات عن التقسيم والتالي باطل لانحصار وبيان المقولات التي هي اقسام الاعراض الموجودة في المقدم مثله واعترض فيه احسن المحققين بان مرادهم حصر الاعراض في التسع حصرا بحسب الخارجي

قوله كما ينكشف عنك عن قريب

مولوي محمد

قوله المعلومة

في انكار الوجودات ۱۲

الحواشي المتعلقة بالصفحة السابعة والستين من الهندسة

مولوی محمد مبین رح

قوله فليس بمفيد اي في دفع المحذور والاشكال لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسمها لا دخل لها في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا مضايقة ان يسمى باسمي الحاصل والقائم

بالمبين غير مفيد في هذا المقام ١٢ المذكور على تقدير الاتحاد فتسميتهما بينهما بحسب الماهية والاشكال بين المذهبين يلزم على تقدير التغاير غير مفيد في دفع المحذور لان الجمع احدهما بالقائم والآخر بالحاصل نفس حقيقة المعلوم ويسمونه تسميته ومنشأ الاشكال فهم كون الحاصل عين المعلوم وتسميتها ومنشأ الاتحاد ... يكون القائم

مولانا عبد الحليم رح

مولوی محمد عبد الحليم دام فيضه

وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست

من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات

حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا

اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد

جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب

عن الاشكالين بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر

معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم

بالذهن وموجود في الخارج وحاصل له كما يظهر بالتامل الصادق

ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم

فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى

السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح

المعلوم كان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والا

بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى منه

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين

المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق

يقتضي بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك

ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ الانكشاف

هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف

يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما انقطعت

فعاد الاشكال والجاب عنه بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا

وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى

عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها

لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل يعد قلب الماهية من الممتنع

على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا

الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال ايضا فان مرتبة الوجود مقدمة

على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستقلة بهذه السمة

قوله اجاب بمنع الضمير المجرور يرجع الى الاشكالين المذكورين بهما لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا فما فهم من بعض الحواشي من ان الضمير يرجع الى حصول المحصل وعود الاشكال كما نسبه بقوله يعني اجاب عن حصول المحصل وعود الاشكال بان [illegible] عن الشارح

قوله او تابعة لها اي غير متقررة بنفسها [illegible] عن الوجود [illegible]

قوله [illegible] عليك [illegible] الايرادان [illegible] السيد الصدر من كون الشئ جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن بالعلل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظرف

[illegible]

مولوي مبين رح

مولوي عبد الحكيم

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة السابعة بعد مائة

للتحقق فكذا السلب في مرتبة العروض عنى على طريق السلب المقيد بان يتعلق النار بالسلب الوجود لا بالوجود فقد عرفت بالنسبة الى وجود العارض ليس في مرتبة المعروض نقد عرفت بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول تحقق احدهما

التحقق وليس نقيضه سلبه بان يكون النار متعلقا بالوجود المعروض على طريق نفي المقيد في مرتبة العارض في مرتبة بمنع تحقق فان وجود العارض ... ارتفاع النقيضين ان النقيضين اي الوجود والعارض في مرتبة المعروض

يرجع الى سلب المرتبة يعني مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم ولا اتحاد فيه لانهما في مرتبة العوارض وليسا في مرتبة الماهية الا ان الوجود والعدم مرتفعان ليلزم اجتماعهما تقرير الجواب ان هذا التقابل اشتبه على ... العدم بالاخر ولم يفرق بين السلب الثابت ونفي المقيد وبين السلب المقيد والنفي المقيد مع ان بينهما

سلب وجود المعلول ... يرجع الى سلب العلة ... مرتبة العلة ... سلب وجود المعلول ... العلة ... لا يكون ... مسلوبة عن ... المعلول ...

ولاشك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لانك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض فالعروض
فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول
العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب
البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة
وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة
يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال والتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب
وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا السلب العدولي المتحقق فالسلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس
في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور نعم قال يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول
بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه
محال في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك
الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما
التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه
معنى العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت
والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها عنه
هو عين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون الامر وان لا يكون لذلك الامر سلب وجود
المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض
على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان و التقدم بالشرف فظاهر واما
غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب
والتقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما
قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه
بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب
بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه
خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم
كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولات اذ الكيف الذي هو المقولة معناه
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

الحواشي المتعلقة بالصفوة المهندسة

١٤ قوله • [illegible] بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي العزيزية على شرح التجريد

١٥ قوله عن كون العلم جوهرا وكيفا اذا تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات واتحاد الماهيات في انحاء الوجود وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور ١٢ مولوي محمد عبد الحليم مدظله

١٦ قوله التشبيه الامور الذهنية [illegible] يعني ان القول بان العلم من مقولة الكيف تشبيه للامور الذهنية التي [illegible]

كما حققت [illegible] قال المحقق الدواني [illegible] يلزم ان لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف صريح [illegible] والعلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها مولوي محمد عبد الحليم مدظله

١٦ قوله اجاب بعض [illegible] حاصل الجواب ان الكيف [illegible] كما ان العرض [illegible] بمعنى العرض العام [illegible]

١٣ قوله [illegible] مولوي محمد طاهر [illegible] ان التقدم اما ان يكون [illegible] المتقدم والمتاخر في الوجود [illegible] مستقلا بالتاثير في المتاخر فهو التقدم [illegible]

١٤ قوله بحسب الوجود [illegible] ان تقدم الجنس على الفصل [illegible] مع انه ليس الوجود [illegible]

اجزاء ذات الجنس كيف يكون تقدمه بالطبع ان تقدم الجنس على الفصل والنوع ليس تقدما بالطبع بل هو تقدم آخر سوى الخمسة وايضا نقول ان المراد ان المتقدمات الخمسة المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد ان المتقدمات الخمسة لا تكون الا بالوجود وكذلك [illegible] وتقدم الامكان على الوجوب وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود اصلا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر [illegible] جواب آخر عن الاعتراض [illegible] فان قلت [illegible] ان تقدم المعروض

على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل ١٢ مولوي محمد عبد الحليم مدظله

٥ قوله اجاب بعض المحققين [illegible] المحقق الدواني [illegible] كون العلم الذي [illegible] الكيف [illegible] المقولات اقسام [illegible] الكيف القائم بالمعروض [illegible]

[illegible]

العرض العام لا تحت مقولة الكيف فلا يلزم دخول شيء واحد تحت المقولتين ١٢ مولوي مبين ٢٧ قوله لا اقتضاء النسبة خرج بعض باقي المقولات الاضافية والنطبق [illegible] على الحدود جمعا ومنعا ١٢ مولوي عماد الدين رحمه الله

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون

تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة

ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين

يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المتشخص مثلا

وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت

في الاذهان يحصل لها اوصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان

ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك

ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه

على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود

فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في

الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه واما الحاصل في

الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية

النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا

تتمة القول بالعلم من مقولة الكيف

والاطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام ۞

تمت

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة لافادة ما في الجنان من المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات قد استتب طبع الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية بتحشية السميدع اللوذعي الهمام الالمعي الى صاحب رفيع الشان مولانا المولوي محمد الله داد خان دام فيضه الاستيناني في اوائل جمادي الاولى من شهور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين عليه وآله التحية بتعاقب الملوين في المطبع النظامي الواقع في الكانپور صانهما الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر منبع معدن المروة مخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين حصل متمناه في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

العذر عند كرام الناس مقبول

اعلموا ايها الطلاب انه لما فرغ النساخ من نسخ هذا الكتاب بخير كله فعنه عند هذا الاقل من افراد الانسان فعاينت فيه نوعا من الخلل والنقصان اما الاول فهو انه حرر بعد الاسم النعيم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم مد ظله وعم فيضه او غيره ما يدل على حياته المفيضة لفيضه العميم مقام رحمه الله او ادخله الله جنات النعيم وهو عذره جعل الكاتب لمجاورة مولانا الممدوح بجوار رحمة ربه الغفور الرحيم ولو اعتذر من قبلهم لدفع هذا الخلل بانه ايماء الى نيله مقام الشهداء الذين في حقهم قال عز من قائل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلٰكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ۝ لانه رحمه الله مات مريضا ومن مات مريضا مات شهيدا الحديث لامكن واما الثاني فانه في بعض المقام ترك من اعل اعلام الاعلام ما يدل على التعظيم والاكرام فعذره بانه التزم ابتداء كل حاشية من صدر السطر وابتدائه وانتهاءه على انتهائه فلاجل هذا المرام في بعض المواضع لم يسعه المقام لتحرير ما يدل على التكريم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح هذه النقيصة من كل صحائف الكتاب كما علم في غاية الاشكال فلا جرم بحكم الضرورة تركت على الحال فان الضرورات تبيح المحذورات والله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

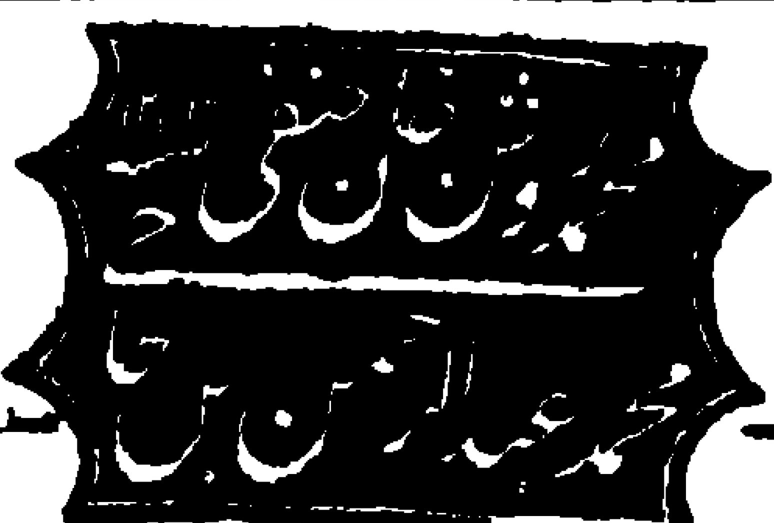
بحر	مكنى من هامش بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مب	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم علي عفا عنه الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا عليخان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد حل	مرموز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
امداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا امداد خان ادام الله ظله وفيضه بالجود والاحسان

الالتماس

لما كان هذا الكتاب اصلا في دفتر الحكمة العالية كورنمنت كلكته التي هي دار الامارة فلا يطبعه بدون اجازة هذا العهد المعتنى بالطبع كخوض احد من اهل المطابع وارباب التجارة وليعلم انه مطبوع في المطبع النظامي الواقع في الكانبور قد ختم ختمه ورسم علامة خطه على الختم مبين عن مكاره الدهور

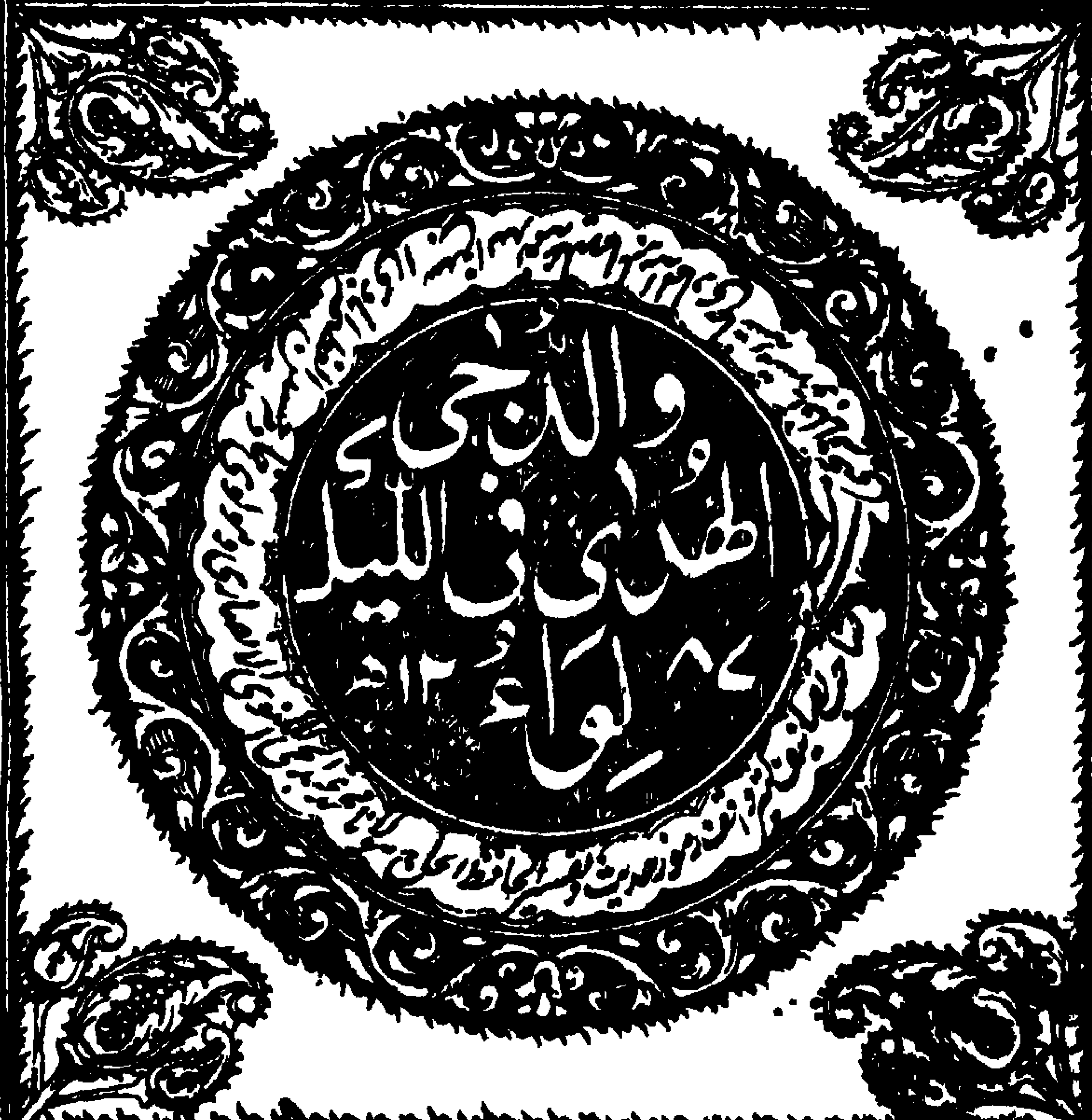
العبد

عبد الله ... بن حاجي محمد روشن خان حنفي بقلم خود



ما شاء الله لا قوة الا بالله

بشمول فضیلت بخش ... انسان ... عالم ... جهان ... کمال ... جلال



باهتمام منشی غفران مآب محمد عبد الرحمن ... حاجی محمد روشن خان مغفور و ترتیب با خدمت ... برادر اعظم محمد مصطفی خان ...

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید

الخطبة في الحمد والنعت ووجه التأليف



بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعيما وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة متنفرة [illegible] بشر انه لما كنت قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في اللجج والدرر متمسكا باهداب العلم والحكم عصام الدراية من بين الامم بحر المذاكرة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء العصر همام كملاء الدهر قطب فلك الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى والادنى مولانا ابا الرضا الجونفوري سلمه الله كما نشعر لا يدرك الواصف المطري خصائ

حل خطبة الحواشي الزاهدية

وان يلك سابقا في كل ما وصفا به ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد على

الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما الترجم لحد حوم ارتفاع

سدفه ولم يضع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان اكدح فيما يغنيه عن

المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد يثبطني عن التجاسر

على هذا المرام وضيق باعي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس به من قرطه عتبته

مرة بعد اخرى اخي واعز حيوة الصدري الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه و

بعده عما يضره ولم اجد طي الكشح عنه حيدا وحريا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا

وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل الفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى

في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله محمودا ما دام خيام العلم معهودا وهو حسبي ونعم الوكيل

ونعم المولى ونعم الكفيل قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم

البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا

اما العموم او الخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من

عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انجار على الله

وما بعده فاعلها الشاملة للخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امر

واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق دست داني كسى را

بكاري كذا في الصراح الآلاء افضل افراخ الملاء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على

رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصواديق القصد نقا

لا فعل التعجب غير المتصرف فيه كما ثبت في النحو ١٢ مولوى تراب على رحمه الله تعالى

من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضى بالنظر الى

نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل فى نفسه المقدسة عن الادناس لانه كمال لها الا ان شانه صلعم

ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا

وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر

اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق جمع حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال

الحقائق كذلك فى العرضيات بالطريق الاولى فهذا تعليله السلام جامع بين جميع انحاء

العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح فهو تفريع

على ما سبق يعنى ان مركز الشئ موضعه ومحله اذا خلى وطبعه يقتضى ان يتوجه ويميل اليه

وانما كان وجه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات

فهو بمنزلة المركز فتشبيه وجهه ونفسه النفيس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه

متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل فكذا عن

ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء

الموحدة والعين المهملة بخروج الماء من العين وعلى آله اى اتباعه واوليائه الابرار جمع

بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبى

مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون راوا النبى صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد

كما فى القاموس من ان المخففة فى الجمال والميسم والمشددة فى الصلاح والدين عظمائه

بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

حل خطبة الحواشى الزاهدية

حل لخطبة الحواشي الزاهدية

بالمجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس وبهاء بضمتين ومدرجع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الوسم اي العلامة اي هم هداة طريق يوصل الى مرتبة العلم واليقين بالحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه معالم جمع معلم ما يستدل به على شيء وهي ههنا القرآن والشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة واما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عنى بالقول كذا اراد لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغبي والغوي منازعتهما مع خصم حتى يفوت ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا ريب في انه مما ينبغي ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كانا صاحبي الدراية والفطانة فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة وكذا ما بعده والنفيس ما رغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الحبر بالكسر العالم والصالح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق الماهر الفطن البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامهات

جمع امهة بمعنى الام كالامة والام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة

وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه

وللمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص

والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت

المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل

لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها او في الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه

فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد

منه مع موصوفه عالما متحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد

زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع

كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها

يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث

يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي للمقسم

وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما استبينه ايضا ليا

ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علته

التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

ومع قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاماً مطلقاً من موصوفها وهو
يدعي للمساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق بالكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة
ح عاماً من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي
لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور
عند الحاسة لبرائة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم
الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح
الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه
والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الذين اما الاول فلانتفاء الحصول
فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف وقد
اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي الخيالية على
المحقق الدواني في بعض تعليقاته حيث عرفهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم
يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعاً لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا
منهم حيث لم يوجد في كلامه في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه و
انما اكتفى في نفي الدليل على الاول احالة على المقايسة واعتماداً على الفطرة الوقادة فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

بيان ان المقسم هو الحصول الحادث

الحصار في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري كالعلم

المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن الحق امر كلي له افراد

بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد

بحث ايضا وقيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد

شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية

في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسبب بداهة اما الاول فلابتنائه على

ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة

العلم والمعلوم في الحضوري فهي لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة

العلمية لذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل قوله في الحاشية فيلزم التخصيص

ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس

التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد قوله فيها واي انما مساواته اي مصادقته مع ما صدق ما

كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين ثم ما منه انهم قالوا ان الاعم لعله طرق وافرة

لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات للوضعة

لا بد لها من ان لا تكون اخفى من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ

حيث لم يقل كما يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك

فافهم قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحا

نعم كونه عند الا ما هو المتبادر هو المطلق لا يصح تمثيل النفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق ولا
لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء
الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل
المراد بالغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة في
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد
في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتي والآلات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر
كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله
ينبغي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات يستحسن
جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه
شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

بالضرورة ان يعرض كل من التصور والتصديق ... نظري ... الى البديهي ومفتقر الى الفكر والنظر وليس كل فكر صوابا والا لم يقع الخطأ من

مولوي تراب علي رحمه الله المتعالي

اجتماعهما على الصدق والكذب معا فتنوّع البداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة المعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما او العدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على المحل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجودي
فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما
بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية
التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلّم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والقديم وعدمهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بوضعيته لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وعدمه بعدمه وفيه ما فيه فتأمل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على
معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة اه مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما
هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فذهب الجمهور الى المعنى الاول
ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه

دون غيره
يتصف بالبداهة والنظرية
الحصولي الحادث

بماقال قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا او رتبة وبالثاني خلافه

والحاصل ان النظر فيه وفي ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

الا بالمعنى المصدري في اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تتوهم

ما اتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية رأي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة حقيقتها هذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة ذلك السيد شاملة على الدليلين الاول قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية ١٢ تراب ح قوله

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على
هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة
لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي
الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص
على رأي المتأخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و
العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان التشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص انه باعتبار
العنوان كما في موضوع المهملة القائمة والطبيعة فارتفع الاضطراب في استقامة التفريع هذا
ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبد العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر
الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد لان التقييد من مقولة
الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح
اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها انواعها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية
الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما و
الخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية
فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط قوله وايضا على تقدير الخ لا يتأتى الحكم
الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية
اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

توضيح كلام استاذ المحشي

توضيح لكلام استاذ المحشي رحمه الله

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئاً مخصوصاً مقترناً بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذه معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راى المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها ان الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخولهما كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا ياتي الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان يتعاهد المنظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا اما الا انه عين القيد لا صق فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تتعرى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بينهما من الاعتبار انتهى

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول

حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنون

الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان

بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران

بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة

باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار

ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق

الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان

لاعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر واما الاشكال اللازم

لاجل كون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية

كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى

على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على

شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تحصص

الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا

مفهوما انها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق

او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقرير هذا المقال على ما

يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق

الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله

اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود

مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما او ما يشابه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا لذلك وحينئذ

ان لم يعرض لذلك الفرد فرد اخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة

الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك

الفرد فرد اخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلاف هذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته

ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو ان لقائل ان يقول على تقدير

عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر

عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد اخر لذلك الفرد المعروض

للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها والاخصر

الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير

حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي

فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له

وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل يقول عبده العاصي بانواع

المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلها غير صافية

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة فلا يكفي

للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف

في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل

في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى

المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق

عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من

الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات

انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة

سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية

حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور

العينية والتقريبان الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عاجز عن ابطال كون تلك

الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لبيد طولا في قال بيان الاستلزام ان

يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري

الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج

فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري

مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة

في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني في ابطال كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

لا نسلم وأما كون ثلث الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد إحكام
الكلام أن يستفيد بحسن تقرير الأستاذ سلمه الله تعالى الآن الأشهر الأشمل لا يبطل مذهب
المشائين القائلين بأن الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة
للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وإن بطل كونها أفراد اللوجود المصدري
بخلاف الأطول ولا غائلة فيه فإن المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل
به فافهم وقد بقي بعد خبايا أو لا غرابة المقام لا تليق بها قوله في الحاشية مستندة
الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر أنه أراد به الأمر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود
الذهني مستندة إلى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي إلى ما هو منضم معها في
الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق
عنده بناء على ما قال في بعض تعليقاته أن المرعي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الإجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي وما قيل إنما أراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة إنما هو
إذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على أن مقتضى اختلاف اللوازم إنما هو اختلاف الملزوم ولو
بالاعتبار ففيه بعد إذ بناء على هذا يصح إسنادها إلى الوجود بالمعنى المصدري أيضا لتحقق
التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج إلى جعلها مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الحق في الجواب إنما هو الاكتفاء على المنع عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول
الصحيح عن تخصيص المقسم بالحادث إلى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيه

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده اذ
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عالم به
اولا ثم اوجده ثانيا وان يدل العلم ليس اعني زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه
تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم
عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي شأنه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع
المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع العالم
لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس العنوان الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند
المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

ان الواجب
علما فعليا مقدما
على المعلوم

فظن من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصيّرهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما الثالث واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين العلوم فهو الثالث فالاول بريء عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقتين اباه العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بمحض حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتاز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق بكلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط آخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم

سوى ما السلسلة تميز بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم تميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحليم رح

علم الواجب تعالى كيفية

واحد منها بالعرض ايضاً والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم **قوله** في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد اتحاده بقوله كثرة علمه بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى وانتساب الوجود عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخلاق لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علواً كبيراً **قوله** وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلاً والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعلقة في ذاتها او هي صور الممكنات بجذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالممكنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضوراً اشراقياً او بنفس ثبوت الممكنات ثبوتاً خارجياً او ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقعي كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب وتحقيق الحق في المبسوطات **قوله** فلذلك قد ذهب الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقاً وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد للمفارقة عن المادة ايضاً معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي **قوله** والا لاتحد الجسد لنبينا الرسول كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد ههنا هي القوة

علم الواجب كيفية

بيان كيفية علم النفس بالمجردات

الباصرة المودع عنى فى تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتادّى الى العينين لا الجزء المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتى على تقدير وجدان الاثر مني فى تكون وجودى لي بالوساطة فاذا كان وجودى لى بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثانى بعيد عن الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر ان حاصل كلا الكلامين كما ينادى الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثانى بعيد ويستفيد عنه وتحصيله ان تعقل الشئ ولو ادراكه هو وجوده للذات المجرد وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا او عنده تعالى والمجرد انما كان وجوده لا نفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها بل ان تعقلها وادراكها لها بذواتها الا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدرى هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عينها ذواتها كما هو شان العلم الحضورى بانفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لابد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجرد بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا ما هو عاقل وجوده كله وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضاً فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية
القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير
المعالج والمستعلج فقد نحت لمعقول تحقيق انطق به الشيخ فقوله كيف الى كانه علاوة لدليل
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقاً والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل
بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية
امراً اعتبارياً حتى يكون العلم بها علماً حصولياً لا حضورياً كيف صرح المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي
هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان
الذات المأخوذة مع الحيثية المركبة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الملاحظة
بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون في نفسها لها استدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري كما يحتاج الى الشيئين في ظرف
الاتصاف وظاهر انها ليست عيناً ولا معلولاً لها فيكون علمها بها علماً حصولياً اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح بما في التوضيح قوله في الحاشية لا
فيما نحن فيه ليس الحمل غرضنا ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها النفس ذات الموضوع فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف
بهما لما هو الاتصاف الشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس استعداد بالحمل بها صارت عاقلة

وبالآخر معقولة قوله فيهما فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمهما

بانفسهما بحصول صورها قوله فيهما وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ

فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا

لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول

صورته فهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى

قوله غطاء وفي القاموس غطى الليل فلانا اى البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة

وجمعها قوله فيهما دون الاعم الا انها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في

علمها من الحصول قوله فيهما وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات

في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص

احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها

نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه ثم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة

تدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم الاماجد ان يتوجه عليه النقض لان مقدمات

لبيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات

على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول

عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى ان لاحد ان يمنع على تقدير كون

علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا

بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما

حيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح بالمحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين في الماهية
لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد
يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما
يبتني عليه استحالة التميز من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانه لا نحو لما
في الارتفاع للذكر باذا الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء
محض كيف وفي ان الجسم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا انضمام
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة لدستان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء
بانفسها لابد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض
الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم بما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين
الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس فلا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام
ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي
بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا احكام ايجابية صادقة مختصة بمخونية سيولتخلابد من الوجود واذ ليس في

الخارج فهو في الذهن ووجوده المغاير معه حقيقتا واعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى

لصدق قضية زيد متحاتم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلابد

من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية

في الذهن فليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني

المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين

الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين

المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة

من ان الحال هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما

ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر متشارك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله علم

حصولي والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية

الحالية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم

فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب التصور الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية

كما سيأتي قوله وبهذا يحصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء

الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب

على رأي الامام لتغاير الاطلاقين في وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الايجاب علم وتصديق

ومن حيث انه معلوم جزء اخير قضية قوله في الحاشية جلو واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها

والتحقيق ان الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية لان العلم صفة تحصل منها الانكشاف والاذعان ليس كذلك لحصوله بعد الانكشاف لهذا

الفرق بين التصديق والجزء الاخير من القضية

جواب عن اعتراض المحشي على السيد الشريف

لاغبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم التصوري او التصديقي

الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف

الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب يأبى فيه مع ما فيه

بيانيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم

واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين ابى كان

ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع

كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل لعندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف

باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء

وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه

شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء

واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما

انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم

الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون

ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فما ظهر لي في هذا

المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم

من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيها الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة

عبارة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد مركب

اي ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعض الحيثيات والوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبرة

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مأول ويؤيده

ايضا ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث

لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من اقحام هذا الكلام هو الكلام على

السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام

خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من

قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان بعيد اذ من

المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالفهم كما

في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته

الى هذا الاحتجاج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب **قوله** وهي اعم الخ الظاهر

انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة فحكموا بالتسامح

وقالوا ان المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضا بمعنى

وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى

بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور اذ

العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا

واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند

نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة

من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و

عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك

الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة

في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على

دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر

فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم

الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا

لو غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني

فللنفس الخ وعلى الاول خلاف الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر

العدمي هو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الزوال بالكلية اما

على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لان

يحصل العلم بزواله او بزوال زائله حصولا حاصلا وايضا فيحصل علم دون علم في آن زائلا لا ملغاة كما لا يشهد

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما اولية كما في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون
الحصولي زائلا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما اولية لا يلزم
وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية
الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدمية لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فافتدبر قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن
لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق
منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب الى المدعى لان الادراك الزائل وجوديا
مضافا والثابت شيئا ما اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق قوله
فيهما وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيعلم ان في هذا المقام اشكالا

السابقة مستقيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك كما للمعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر الآخر كذا العبد بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ نوّر الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسهما في دفعه لكن لم أعرض به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معاً حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شأن رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسّنه ثم اتى بتقرير آخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض لا على خلاف التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله ومع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان التوقيت بالمتصور لما مرّ انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله فيها لا يعني بالتصور بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا اللغو في المعنى فالنفس ادراكات من حيث الانفعال والبداهة تشهد بخلافه او اللغو الذي سيأتي من المحشي قوله فيلزم انتفاؤها الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان الانتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاء لو المحضة

سوالنسبة السلبية البسيطة لا تتميز الا بملكاتها والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا

بجواز العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل يكون سلب

الانسان مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوص وهو كما ترى واما

لو تميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير تاما اذ على التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم

كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان و ان يمكن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة

فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات لا على تمايزها ايضا فتامل

قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاءا ثابتا سابقا

مخصوصا للاحق ثم زوال السابق زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل

كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط لو رد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا

يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق مع ثبوته فرضا ووجود الموضوع

اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات

وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما

على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن

جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد على استحالته استحالة التسلسل في

التصورات والتصديقات على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على

انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين

مفهوم شئ حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي ولو كان مرآة لملاحظته اولا ومفهوم

على الاختصاص لم لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذاتها قديمة او حادثة

ولنسلم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له او لا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرضنا انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما له مجهولا مطلقا واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريبات واجوبة تختص بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما فيه فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله اذ زوال شيء الخ اقول بعض الاعاظم انه ان اريد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث فمسلم وان اريد به انتفاؤه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك الانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم علم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك اخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء وان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء

انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي

يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا

لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين

فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين

وهكذا يستلزم كل ثالث الاول فبطل كلية الرأي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت

الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نقض

تأكيد بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل

بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا

فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة

بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب

احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث

عن المحدث بجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال

كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتأييده بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم

وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة

اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس الثاني من كلمة لا الثالث من كلمة معدوم فههنا

عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا عبرة بتغاير هذه الا اختلاف الزمانين و

تتمه

ان الادراك وجودي

لا زوال

بتخصيص استحالة التعاقب في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لا الى بدل
عدم ثابت فيعود الشيء غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون تميز الوجود
بعد العدم عن الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بانه في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال ونوقش بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا لو فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس
ادراك كان في الان السابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء
ايضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فحكمه في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط فبانتفاء اللزوم

فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة دون الاخر لزم ارتفاع

النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نم ان انتفاء

انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء

على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان

عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما

متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وما في

قوة نقيضيهما فنزيحه بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى

ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون الصدق لاحدهما

كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا للاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة

والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في

قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس

فيما يعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق

زائد **قوله** يدل على خلافه مدلول على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا

ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن ابن هذا من ذلك كان

المراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى مامر اليه الايماء وهو بحصول ملكة

يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

يعني ما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي لكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة

السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله** وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر صاحب

المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على اثبات ما ذكره الا انه دليل تام في نفسه كما يدل

عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد انه تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة

النفس ضروري ويجب سبق ثلاث على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين

وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله** والحكم لم يردد الخ يعني لما كان مقصود صاحب

المطارحات اثبات المعين بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير

متناهية احتاج الى ترديد الشق الزائل والمصرح ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون

الترديد فالترديد مستغنى عنه **قوله** الازوال واحدا لابطل الحصر العقلي بين الشيء و نقيضه

كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين

المعلومين في آن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه

لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا

اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في

آن واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى الشيئين في

آن واحد بالتفاتين متغايرين ثم بعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال آخر ولا استواء

حال العلم وما قبله وقد بطل ما يسبق الجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل العلم موجودا

مطلقا وهو هذا الا انا ادعينا لزومه فيه ان التعاقب بالمقدمة للمهية تامة وبطلان الجامعة

مولانا محمد العالم

قوله تحقق الادراكات

دليل

حدوثه لا بقاءه فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد
لا يعود والحادث بالمقدمة المشهورة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير
اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما اذا الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره
بعض الافاضل ايضا فتحقيق عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث
المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا
هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال
الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي حيرهم عن الطريق المستقيم وكما لهم عن النهج القويم
وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط
عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وفهم في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد
ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لابد من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لابد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلابد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه تعالى
والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اوتي ربي

بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة **قوله**

بعض ائمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يحمل على ثبوت الترقي

بعد الموت ايضا من الظاهر ان المثوبات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات **قوله** في

النشاة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن **قوله** وتارة بوجود الامور الغير المتناهية

بعضهم ولدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على

وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد

وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول

كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يدر انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير

المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله

ممكن وحينئذ لا تتم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في

كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية

في ان بعد ذلك الزمان ثم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى

قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يتراءى ورود الخ توجيهه

ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل

فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك

لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوصا

لا لنقيضها ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الكلي اولا

على هيئة الاستثنائي المطلوب في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها

للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير

لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول

اذا انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيها فيكون

معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما في الحوادث

اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل

يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور العينية

الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله

والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه

الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى قوله لان العدد من الامور

في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة

عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشراتها اذ الكلي كما يصدق على

احد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار الحمل

احاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة

اذا اخذ من حيث هي يصدق على عشرة رجال وعشراتها بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ

من حيث اضافتها اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعها اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود انات
على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض لها كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لا
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر
عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضية الوجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا
لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اى بعد اضافته الى
الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا غائبة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود
من حيث هو هو عين حقيقته من حيث اضافته اليه اي وجود زيد خارج عنه وعارض له
لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه
لو وجد فرد منه لاتصف بقدم فان حدث تسلسل وجب حدوث موصوفه وقدم عليه الباقي قوله فيها فان
الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فليتصف بامكانه
فيسلكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهكذا
الى لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة خلاصة
ايضا حيث قال الحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا اتحاد
مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موضوعاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوجدانيات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اولا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري مما شيء انتزاعها وهي المعدودات
الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قريبة قوله مستغني بعد به اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم
زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ
لاثبات الترتيب بينهم فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ اللزوم مقدم
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة
مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حلول العلم

بتركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بها

فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر

لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه

لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من

العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك لو كان الاعداد محض الوحدات

وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا

للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء الخ سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل

او على سبيل الاجتماع وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد

بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء

عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم به الستة

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ ان على تقدير تركبه من العدد التي

تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في

اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا انما يصدق

عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل العلوم

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدة

بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما

من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلا نضمامه مع

ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين

على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما في

الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة

عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزوم الترجيح

بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوزان يستغنى عنه مع اذ ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع

اربعة واثنين خمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ

حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه

الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليه اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء

ككونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر

انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية

لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ

فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله ليس

دخول الخ مع انه يكفي بتقويم دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من

الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث

انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحده
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها
مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قولها العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة
ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من
الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله ومما حققنا من ان العدد ليس جزأ للوحدة
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حينئذ
العرض ايضا غير جزء له او لا قوله في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا انه لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها

اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة

لانتزاعها عنها اذ معروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا الكثرة

وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض

الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته

فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة

فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت

الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم

مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة

التامة لزم انعدام المعلول وهذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله

فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقتها مما يتوقف عليه المعلول في قوامه

مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون

منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن ضرورة لجواز عدم العلة التامة مع وجود

الشرط قوله يعني آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة

المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة

ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء

نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عين جميع الخ اي جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء

الناقصة وبعضا منها لما كانت العلة التامة جزءاً لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير للكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة
وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشئ مما يتوقف عليه المعلول فصارت
علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا
والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها
ولاحد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت
هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزءاً لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايض مما
يتوقف عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات
كثيرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها
والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فلو فرض
لا يرد انا اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة والا
لزم اجتماع النقيضين او صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجودها فرض عدمها
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية بحيالها راجعة الى قضايا منفصلة مستعدة اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا

الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك

الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد

وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير

من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول

معلول لعدم علته وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة

المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علتها قوله من الاعداد المعدومة

اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله

ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية

فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم

تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المتنهضة لابطال

التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود هو اثبات اللاتناهي في تلك

العدمات لاجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليستبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة

تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو آ في المرتبة الاولى وهو ب

في المرتبة الثانية و ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في

تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان آ مبدأ الكبرى اعني ب مبدأ الصغرى اعني ب

مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

كذلك بازاء ثانية الكبرى واعني بثانية الصغرى اعني جزءا ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة

معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقص مع الزائد وان لا فيلزم ان في الكبرى

مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ

وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة

عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف فتدبر فان التطبيق

كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين المبدئين في السلسلتين الكبرى

والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع

انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء

الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء

جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية

اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم ويتحصل

حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل

المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة

عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز

الاثنين عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية

وتؤيده ما في بعض النسخ بدلها الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل
امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
في الازمنة الغير المتناهية لا يمس الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام
ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كون ما يجري فيه
موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر
بطلانها فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام
فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه
البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر
بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على
هذه الحيثية هو وجود هي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات
على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون
ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول
فلا يرد انه عند الموجب للمشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض
وكونه بحيث ينتزع عنه وجود هي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون ا

منشأ لما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة وجزائية

ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة

الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما

هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق

مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن ههنا

تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل

وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد

على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود

ينافي وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي

سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله تخويي في اعدام الخ

فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها

قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ

فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة

لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه

ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله

في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح

في موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

ما تنتهي اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما مر من امتناع

استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان

كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم

كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني

والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على

وجه الحلول والقيام به اولا قوله قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم

انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في

الماهية فممنوع عند هولاء ولا يجري شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان

قوله قد يقال اي في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ

لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون

العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي لبطلانه هذا

ولا ما مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر

قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية

وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ

فيما لم لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا اخر وهو التغير قوله وبهذا يثبت الخ

وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ

اي في الملازمة المذكورة ويصرح في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله

فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حمله على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام

التقريب تمام المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هي كما مر سابقا

هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى نختم

بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه

زبدة ما في هذا النظام

تمت

خاتمة الطبع الحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعروفة على القطبية بفضل الله الذي رفع الوية الهدى في ظلمات الشرك والدجى على حسب امر الفاضلين الكاملين العالمين العاملين المتبحرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا العزيزة مولانا الحاج الحافظ المولوي محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم آبادي ... واسع علمهما النعم والايادي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان ... في المطبعة النظامية الواقعة في الكانفور ... سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة

نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد تم ختم المعتني بالطبع ورسم علامة خط القلم

على الحاشية ... في المطبعة النظامية ... الفقير ...

ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدارک عالیه خزانه معقولات بحجه و تمناء عت میزان آن اله تمیز افکار صحیحه حسب فرمایش جناب مصنف

[illegible] ١٢٨[illegible]

لواء الہدیٰ

مصباح الدجی

[illegible] الحافظ الحاج مولانا عبد الحی حفظه الله عن شر الغبی [illegible]

باهتمام رای غفران محمد عبد الرحمن ابن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته بخدمت برادر معظم محمد مصطفی خان مهتمم

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ١٢٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدک یا من اشرق علینا لوامع الهدی من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحکمة عین اعیان الموجودات وفضلنا بعیون الحکمة علی سائر المخلوقات ونشکرک یا من نور قلوبنا بحکمة الاشراق تنویرا ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فتح علینا ابواب رسالة التصور والتصدیق لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقیق اشهد انک لا اله الا انت انعمت علینا بالصعود علی سلم العلوم احسنت الینا بدرک معارج الفهوم ونصلی ونسلم علی السید الزاهد رسول الملک الصمد الواحد محمد المصطفی احمد المجتبی الذی اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشکوک والاوهام کیف لا وقد نزل به الروح الامین ولقد راه بالافق المبین اعجز المعاندین عن المطارحات اسکت المکابرین عن المعارضات کلامه المحصل کشف لکل معضل وکتابه المسجل کسف لکل مشکل وعلی آله وصحبه الذین اخرجوا درر الفرائد من تلویحاته وفازوا غرر الفوائد من تعریفاته اشتغلوا بتجرید العقائد والکلام وتوجهوا الی تهذیب المنطق والکلام اما بعد فیقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصیل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی الانصاری الایوبی تجاوز الله عن ذنبه الجلی والخفی ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الکمال السید السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم جعله الله من ورثة جنة النعیم هذه تعلیقات جدیدة وکل جدیدة لذیذة علی حاشیة الفاضل غلام یحیی بن نجم الدین البهاری ارضاهما الغفور الباری المسماة بلوامع الهدی فی اللیل والدجی المتعلقة بالحواشی الزاهدیة للرسالة القطبیة سمیتها مصباح الدجی فی لوامع الهدی اجتنی علی ان ما رأیت فی هذا الزمان من اکباب الناس علیها واشتغال العوام والخواص بها من غیر مرشد یرشدهم الی سواء السبیل فهم کالحیاری فی الصحاری من غیر هاد ودلیل بالغت اولا فی تنقیح الاصل وتوضیحه وذکرت ثانیا ما له وما علیه مع تحقیقه وتلویحه متجنبا عن طرفی الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طریق الاعتساف مختار الانصاف وکان فی ذلک حین قراءة الذکی المتوقد المولوی الحافظ انوار الله بن المولوی شجاع الدین الفاروقی القندهاری الحیدرآبادی سلمه الله ذو الایادی الحواشی الزاهدیة مع التعلیقات البهاریة لدی ولما ختمتها بالاختتام وکملتها بالاتمام جعلتها هدیة الی حضرة من تاب منه تیجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان مد الله العلی

قوله لا یخفی ان فی هذه الخطبة من البراعة الی اسامی الکتب المصنفة فی الفن من لوامع الهدی والمطالع والاسفار الاربعة وعیون الحکمة وحکمة الاشراق ورسالة التصوریة والتصدیقیة والمواقف وسلم العلوم ومعارج الفهوم والاشارات والشفاء

محط الرحال الآمال في بسط السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان تنطق
في وصفه وتتكلم في نعته اشعار المطورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقباله مختار اهل الفضل لاكاشمه وكفى به برهان حسن ضالة
بكماله في الادب بدر كمال سمحر محيط زاخر بنواله الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة الفاخرة
منير الملك ذي الفخر الفاخر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لازالت بدور عدله لامعة وشموس جود طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمراد متمسكا بحبل موفق السداد ولما كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثير اعلى ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودل بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول
خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التفنن
يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان الباء في بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك او نحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة
يقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة وينحون
فيه مناحي متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات
في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت
قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن الشواهد
العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور
في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مباح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسج على منوالهم
الا ان حمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا يكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الآمر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

بفتح الباء مصدر
جُمَل
بصنعة النحت ۱۲ منه مد ظله

۳

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ۱۲ غلام یحیی

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدي التسبيح في جميع السور باللام وان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكروا في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مويس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد ۴ قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصل عند ائمتنا نقلوه عن الاكثرين فضيلة السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي بان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس
وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم وقد تفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول
بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي
لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله
الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات
حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم تطلق على الغير ايضا كما قيل في
لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة على حدة الاعتناء
بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن
الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير
الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به
من الحكمة فذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الكفر
وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يعلمهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة
وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا الخ اعلم ان الصلوة فرض
في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر
ولو تحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي
عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي
اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله**
لتنالوا آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انالة انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة
ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار
الى عدم انحصار فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل ليعطينا ما نشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف
اشجارها واثمارها والنعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان والاسيء
بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في مثل هذا الموضع
مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما والتقدير كما ذكره العلامة
الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم الملبس امر معتبر عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا خاليا عن الفاء كما في قوله تعالى
وربك فكبر وانوليس فليس والقول بان الواو داخلة على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب

القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنات ٥ النعيم وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات غلام يحيى

اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر وجهه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الروية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هنا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفي من
كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى اذ المعنى
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكارة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء وتحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع اتم احقاء بان يسمى به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه يحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمي به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين او بالضم السيد والامر العظيم والبحر والسمام كثراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكلام بفتح الميم وضم الكاف جمع كمجلا جمع جايل وصلحا جمع صالح وقد يجي جمعه على
كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرشيد
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب انه مفتوح والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الآلي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

الخ لا لنفي الجنس وتذكيره بمعنى يليق ويتصور والمطري اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص الفضائل
جمع خصيصة والسبق في اصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ
في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا في مدحه على غيره او متجاوزا للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس
الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك
ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يليق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب وايضا
الادراك بمعنى العلم فنفيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص
على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفي قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفي الى ان تصنيف هذه الحاشية كان
عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم
الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف علي
الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عالمها في بعض اسفاره
انتهى وهذا العجب بانه ولما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا [illegible] قندي البلخي
في حواشي شرح ملخص الهيئة للرومي مما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي وكان في ايام سلطنة
هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين
ومن جملة تصانيفه شرح الشمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي بن مولانا مسعود مات في سبع عشرين من رمضان من شهور سنة
سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في
الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا
وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل واياما كان فلا ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول احتمالات اربعة
والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقريح بالضم واول كل شيء ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة
كذا في القاموس وغيره والكريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث علي خبرك اي ابطا ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة
او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحؤوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا
في القاموس ومع فيه السدفة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد المواضع المغلقة من
تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي
احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي
وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما
في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع والابكار الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه ويسعده والغبطة
بفتح التاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشيء كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى
وفيه ايضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع رأسه وتجاسر عليه اجترأ والكباع قدر مد اليدين كالبوع

الادراك الوصف البالغ
المطري وصف الخصائص
وان يكن سابقا في
حل مواضع
ما رايت في تعليقات
السيد الزاهد
الرسالة القطبية من
المغلقات ولا فتح
القرائح الذكية
ريثما احوم حوم
ارتفاع سدفته
ولم يضع بيد مصباحه
دون عتبته فاختلج
في صدري ان اكدح
فيما يغنيه عن المفتاح
بابكار فتح وبجده
عن المصباح بالاصباح
الا ان قلة بضاعتي
تثبطني عن التجاسر
على هذا المرام
وضيق باعي
غلام يحيى رحمه الله

الجمعد بالفتح الرجل اللطيف والصدى بالفتح والضم والجمع الجواع والفرط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح والضم والجمع الجواع والفرط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق
ومعنى يفيجعه بحزنه من باب منع منع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة بكنية وتخييلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه على الكدح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء واشعار بان الديباجة الحاقية اي لما اقدمت عليه
وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والعد اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن مجابدة معالمه والكلام في عطف نعم الوكيل على هو حسبي فيما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه ولقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وننكشف اسرار المقام قوله هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكني بان تفسير
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه
الرضاء والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على حمل قضاء الحق تفسير الحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده قوله والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه قوله البرهان اي
الدليل على الشيء لا البرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله مجرور او مرفوع او منصوب
قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكني هذا التفسير مع غرابته ماول او مردود كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق
هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب
قوله والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب هنا
قوله والصلوة هي حسن الثناء اه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء
ومنه قوله تعالى صَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة
من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وبهذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده
قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء في كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره
الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه شعر
تركت القيان وعزف القيان ... وادمنت تصلية وابتهالا ... وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء فقد ذكر
الزوزني ايضا ان مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية في الخطبة لما ذا يبهام اللفظ ليس ... او هو التصلية معنى التعذيب بالنار قوله السلام السلامة والبراءة المناسب هنا ان يقال السلام
اسم من التسليم اقيم مقام المصدر قوله من قبيل جرد قطيفة اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطيفة الكرم
كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسفينة جامه پرزدار ديبا در پيچيده قطائف جمع انتهى ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوات الى التسليمات

ای المولوی عماد الدین اللبکنی رح منه مد ظله

ای المولوی عماد الدین اللبکنی رح ۱۲ منه مد ظله

بالعنظه من قوله اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادناس
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة نقيت كذا فى القاموس قوله نفوسنا الدنية الدنى كغنى الساقط الضعيف يقال
دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا فى القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة آه قال المحقق[١] التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم قوله وقس
عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات قوله كان بحضرته مثلثة اى مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة للمعلول لها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجود لا
ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثانى ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذى مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففى الحقيقة زيادة ليست فى الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافى
حمله الفاضل المحشى على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل
اللبكنى[٢] لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما فى كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعى تصور حقيقة بل تصور حقيقى نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجه البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت فى ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى صورة الكذب لا فى صورة الصدق على انه لا بعد فى ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة منها بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المهملة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشى وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففى قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فروحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعنى ان مركز الشيء آه
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله فتشبيه روحه
وتشبيه فى النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء بشيء فى النفس ويضمر المشبه به واركان التشبيه الا المشبه

[١] اى مولانا سعد الدين التفتازانى ١٢ منه سلمه

[٢] اى المولوى عماد الدين اللبكنى ١٢ منه مد ظله

سوى المشبه الاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شئ من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل الليبكني ظن ان
غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لا بد في الاستعارة بالكناية
من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية لا التخييلية لانها
اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شئ من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن بان كلام المحشي برئ عما نسب اليه فانه ليس
غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات لطيبا لكنهما متوجها الى حضرة الاقدس الخ كما يشهد
قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات **قوله** وكذا عديله اي الفقرة المعادلة
المقارنة به **قوله** خروج الماء من العين فبنانه عليه الصلوة والسلام منبع العقليات **قوله** اي اتباعه واوليائه هذا التفسير ماخوذ من الحديث
المشهور آل كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله** واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه
بان الفاعل يجمع على افعال ورضي به المحققون وان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذون طالت صحبتهم كذا في بعض النسخ وهو بناء على لغة
بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين
اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على اقوال الاول من صحب الرسول العربي آه
من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية
عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريفه
بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى من المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير دفعه بقوله لما في القاموس آه
يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن
والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير
في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي ان يؤل الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤل الى المثقلة
عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصر المسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل
وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عطار مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عطار مجالس القدس كونهم مشارا اليهم
برؤس الاصابع فيها **قوله** ورؤساء الصحتين مداخ هذا زلة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعطار فان فعلاء بضمتين
ليس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد واصله هدية كطلبة فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كونه جمع
على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر او الفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق
قوله بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان يدين اي اطاع ومن حيث الظاهر المبعوث ايا ما على امته يسمى ملة
من املت الكتاب بمعنى املية وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه كمورد الشاربة يسمى شريعة
قوله جمع موضع السالك آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه ادا صدقة الفطر عن ابن يومه اذ لا تتادى باختياره [illegible]

بوضع الّتي سائق لمن تحقق فيه الى الخير بالذات قوله واما بالفتح معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق واختلفوا في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب مهما اما بقلب الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول ثم هل يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصليين آه والحق انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز قوله مبني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع الاحوال ولهذا يصغر والمبنيات لا تصغر قوله من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى بان تكون العناية بمعنى الرأفة والرحمة وهذا ما اختاره الفاضل اللبكني[له] وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عني يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها[له] انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل اللبكني يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء . يقال عني به اي اهتم . كما يظهر من القاموس قوله ولم يقل بدله الاعانة آه يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونها متعارفة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف وان صح بتاويل قوله والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس قوله والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعمل لطلب الصون عن شر الغبي قوله ومن شر الغبي والغوي آه لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة قوله وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي قوله والمآرب من الارب اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير ولم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة قوله والرسائل هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح قوله اي متعاطيها اي متناوليها يقال تعاطى فلان ما خذه قوله والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق الا على المتبحر في العلم والبحر يطلق على المتسع في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة قوله ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين اللفظين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن قوله المجيد والمبالغة اي الاتيان كما ينبغي من جميع اهل الاقتحام على الله تعالى قوله النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

ؒ[له] اي المولوی عماد الدين اللبكني مد ظله

ؒ[له] اي المولوی عماد الدين اللبكني مد ظله

بكل شئ لانه بحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون بمعنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالي يقال ناف وانات على الشئ اشرف وعلا **قوله** اى محرزة وجامعة قال الجوهري حواه يحويه اى جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اى بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظرى كلام السيد المحقق اختلفوا فى ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولى او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولى الحادث فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشى وتبعه تلميذه الفاضل الفيض آبادى الى الثانى ولكل منهما دلائل مبسوطة فى اسفارهم والحق عندى هو الاول وليس مستندى فى هذا الباب ما دونوه فى زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغنى من جوع بل مستندى فى ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا فى ان العلم الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذى ذهب اليه المحقق الدوانى ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولى المطلق فحمل كلام المصنف على هذا الامر المحقق الذى لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولى الحادث فان قلت تلزم ح مخالفة الجمهور قلت هى واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المصنف قد صرح فى مفتح شرح المطالع ان العلم ههنا اى فى مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا النص صريح فى رضائه بكون المقسم مطلق الحصولى فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر ما فى قول جميع الناظرين ان المصنف لا يظهر من كلماته فى تحرير من تحريراته ما يومى الى احد القولين وستعرف منى ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره مفتشا **قوله** بما يمتنع اجتماع البعد مع القبل اى اجتماعا وجوديا ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** لتحققهما آه متعلق بمحذوف منوى اى انما فسرنا البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل فى زمان والمتأخر فى زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض والا يلزم ان يكون للزمان زمان **قوله** بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لا لشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفى الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متأخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافون للزمان القائلون بانه امر وهمى لا وجود له فى الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر فى موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتأخر اما تامة كما فى التقدم بالعلية او ناقصة كما فى التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هى علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما مر حوابه منحصرة فى خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نحن ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتأخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بان يكون القبل فى زمان متقدم والبعد فى زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل فى زمان والبعد فى زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم والتأخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التأخر هو نفس جزء المتأخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام الرازى فى شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

ای الحافظ علی اصغر الفیض آبادی ۱۲ منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی رحمه الله ۱۲ منه مدظله

ای الامام فخر الدین الرازی رحمه الله ۱۲ منه مدظله

ان يقتضي بعضها التقدم او بعضها التاخر والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات انه انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم والتاخر وليس كذلك اذ ليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج وتلك الاجزاء تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتاخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الوجود الغير القار لا شك في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على البعض لا يتوقف على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على البعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راي المحشي بانه اذا اريد به الحصولي الحادث يتطابق المراد بالمعنى لان التجدد ينبئ لغة عن معنى الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم حينئذ مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان فان المعنى المراد حينئذ يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرغ عنه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم القرار على ما عنه الفرار بل الحصولي الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ثم لا يبعد ايضا ان يستعمل العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا لاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال تعالى فانتظر لتحقيق المرام في تحقيقه على حدة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال الضارب الا لمن قام به الضرب ولم ينكره احد الا المحقق العلامة الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقل عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس ليس هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية او عائية فلا يثبت بها فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق بها لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

١٣

لعلامة مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه مدظله

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل قوله وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا قوله ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض وهو لا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى قوله وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا قوله اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شيء مثل علم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شيء وا[و]رد عليه بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه قوله والحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلي كما توهم قوله ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه قوله وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم بالتاخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى انوار الهدى قوله كما تلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عين آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا و الآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تأخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو المتأخر بالذات المعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان بل يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر
بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيهما ان يكون المراد باشارات المصنف السيد المحقق
للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالنفي وثالثها ان يكون المراد اشارتها للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية
الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصول على الاطلاق
اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور
والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام
بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة
عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا
فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح
التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل
ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع
الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا الحصول مجرد عند قائم به
فيكون العقل عالما بها لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء
في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لنا ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

ل
لے
نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه

١٥

لے
اسم مولانا علي القوشجي ١٢ منه سلمه

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون هو جاهلا لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المذكور
فلا جهل كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاستبعاد عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى لخزانة العلوم الا خزانة المعلوم بمعنى انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان يكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بالعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر فالنصف والانكى من المسرعين والتعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع والعجب منه
قوله في تلك الحواشي ما يسنح لي هو ان الكواذب انما يؤيدها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة 16
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه يلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصول في النفس والحصول بالشبح ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
فقد ذكرنا ما لا مرد عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رأيهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في الكاذب

ما الكليات الكاذبة فليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه تغلب على النفس وتلقيه في ظلمات الكذب وبهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها

ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما ساتبعا فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة

من الذئب وغيره دون الكليات كما صرح به بالجملة فتحقيق المحقق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر ربما لا ينبغي ان يلتفت اليه

له فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبحر في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال علامة

اى السيد الباقر الداماد ۱۲ فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ

منه ظله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر

اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة

المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمقنع

تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة للمحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال

به تقبل الفيض عنه على الوشح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تمكن

من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذى

بها جانب القدس قد اعرض بها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غير ما كان الالتفات اليها فاذن هما بقيت على ملكة الاتصال

التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه مقولا على عادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون

۱۷ مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير متوى

على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه للتعمل واعمال

العقل سواء عليه كان تحققه لا باعمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها

والكواذب بسوء استعدادها واستعداد النفس استحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين بهذا الاعتبار ولا محذور واما قول بعض المتفلسفة

من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن

التحصيل اليس من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس

العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني

في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع المتانة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته

هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشر لم يمكن ان يختزن

فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل

ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان لسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها اولا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان

لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة

لما فان الخزانة يجب ان تكون موافقة علما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب

انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلالي فلا انكار عليه مع الاقرار

به عجيب واما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس فدعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم التجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني[1] وهو ايراد حسن فرده بعض العلماء[2] في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير التجدد بحيث يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبين ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لا ظاهر صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول كيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب فيما قال بعض الناظرين[3] حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من ظاهر كلام صاحب بديع الميزان الا انه يستلزم التخصيص مرتين فيجب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس فيه ذكر من حيث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف بجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين[4] قد جعل قول الشارح ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتضاء رأي قيد المقسم بالحصولي او الحادث انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** والغيبا بيا به الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

١٨

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكني ١٢ منه ظله

[2] اى المولوى تراب علي رح ١٢ منه ظله

[3] مبتدا ١٢ — خبره ١٢

[4] لعل المراد بحر العلوم مولانا عبد العلي رح ١٢ منه ظله

بوخلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال ...

بعض تعليقاته ... من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق ... التخصيص

السيد المحقق قال في حاشيته على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقريره ايراده بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث وجعل علية تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي هو مطلق الوجود ولا امتناع في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لئلا يرد عليه منع التبادر انه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع فحمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم التجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية فانه ح يكون المراد بالتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكر فان من ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرح به قال العلامة رضي الدين الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل العالم وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانك تقول رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح ان يوصف

سله أي تقسيم المقسم الحصولي الحادث فانه المذكور ههنا منه مد ظله

سله٢ فان البداهة والنظرية مختصات الحصولي الحادث اتفاقا منه مد ظله

قوله لكن المعارضة بان الصفة والموصوف الذي الكفي آه ١٩ تعميم مطلقا من موصوفها وهو يقتضي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين آمين غلام يحيى

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الثانى فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى ما شاء الله
كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب رئيس النحاة
سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من
حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام
لكونها اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى
المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص
مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها
مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم فراره على ما عنه فراره
قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه
الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة
فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية
الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف
ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى
الحادث كعلمنا بالغير وافتراقهما وجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث قوله على طريق
عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان
من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد قوله كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان
ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية
صدقا وما وجهه المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قوله ولا يبعد حمل البعدية آه هذا
دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يكون فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا
لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى
القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى
فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية
ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

للذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب فلم يوجد فيها حضور لا يكفي وح فيكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية فيخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على ان الامنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون الحصول منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الاكابر بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي ما يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله ولذا بان آه قال في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ في العقل انما يستدعي التصور الذي هو كذا الاينيل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول وما استدعاه التصديق هذا النحو من الحصول بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الموجودات لا دخل لهما في تقويم الماهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث الحكمي

ای مولانا
عبد العلی
نور الله مرقده
منه مد ظله

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق العلم الحصولي لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي النظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى العجب ووجه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فمات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوي هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وستطلع على دفعه في ما سياتي فانتظره مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل ستبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لابد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على ما ذكر فلا يتحقق الانحصار فيهما ٢٢

واما الثاني فلان المتبادر من العقل هو الجوهر المتعلق بالبدن تعلق التدبير

فيه اشارة الى تزييف ما قال بعض قول من قال ان صور الجزئيات المادية ايضا ترتسم في النفس ١٢ منه مد ظله

٢٣

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التحقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في
زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى
اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين
الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما ادعيا اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين
هم قليلون بالنسبة اليهم قوله ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما
عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم الا ان الاشكال
انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل
تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم
لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا ليس بحاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا ادري من اين
اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات
وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومه لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد قوله فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم
لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم نعمم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم قوله حيث لم يوجد آه
اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي
الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول
الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر
يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا
الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين
وعلى الاول يلزم عليه نسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية
الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف
قوله وانما اكتفى في نفي الديدان آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي
القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المغايرة
بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة
الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية
وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث
مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب
ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان کان غیر منافٍ لانحصاره فی الاخص الا انه لا یستلزمه ایضا وهذا مقام تعیین المقسم وتمییزه ولم یحصل لبعض الناظرین ههنا کلاما
مبنیا علی فهم ان غرض المحشی ههنا ان انحصاره فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم وهو عکس صریح لغرضه فلا تلتفت الیه وسنطلعک علی تحقیق
الحق فی هذا المبحث فی تعلیقة علی حدة **قوله** الفائدة آه جواب دخل مقدر تقریر الدخل انه علی تقدیر کون المقصود ان المقسم هو الحصولی الحادث
کان الظاهر ان یقول وما هو الا العلم الحصولی الحادث فای فائدة فی ترک ما هو المقصود وجعل الانحصار فی الاعم وتحریر الدفع ان الذی بعثه علیه
هو موافقة کلام المصنف فان نظم المتن بظاهره یدل علی ان المقسم هو الحصولی والمقصود هو الحصولی الحادث فاراد السید المحقق موافقة نظمه لنظمه
ولا یخفی علیک ما فیه فان الموافقة فی ما یخل بالمقصود فی قوة الخطاء عند المحصلین **قوله** واذا العلم المتعلق آه دفع لایراد یرد ههنا وهو ان العلم المتجدد
بالمعنی المذکور یصدق علی علم الصورة العلمیة فانه علم یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عینها وهی لا توجد الا بعد وجود
العالم فیلزم ان یدخل علمها فی المقسم مع انه حضوری بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها له حضوری وحاصل الدفع انه
ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو لیس بکلی له افراد بل هو جزئیات متعددة کعلم صورة زید وعلم صورة عمرو وغیرهما
وقد علمت ان المراد من قوله یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف لیس الا العلم الکلی کما یفصح عنه قوله کل فرد فلا نقض به وان اراد علم
مفهوم الصورة فهو علم حصولی داخل فی المقسم لا یرد النقض به ایضا فان العلم الحضوری لا یکون الا بما یکون حاضرا عند المدرک ولا یحتاج
فی تحصیله عنده الی واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئیة فیکون علمها حضوریا لا مفهومها فانه کلی ولا حضور للکلیات
عند المدرک الا بواسطة فیکون علم النفس بها حصولیا ولا یخفی علیک ما فی هذا الجواب من اللغو فان العلم الحصولی ایضا لیس بکلی بل هو جزئیات
متعددة کصورة زید وصورة عمرو والی غیر ذلک والقول بان الصور العلمیة وان کانت جزئیات لکن القدر المشترک بینها کلی مشترک خبره
فانه یوجد القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا فیرد النقض مبتدا به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترک بینها لکنه عرضی لها
لکونها انواعا متخالفة غیر صحیح لان العلم الحصولی والحضوری متحدان مبتدا ذاتا واعتبارا فان کان القدر المشترک بین العلوم
الحضوریة عرضیا یکون القدر المشترک بین العلوم الحصولیة ایضا کذلک وقال بعضهم قد ثبت فی محله ان لا حضور للکلیات انما الحضور للاشخاص اصلا
فالقدر المشترک بین العلوم المتعلقة بالصورة العلمیة وان کان کلیا لکنه لیس علما حضوریا بل حصولی ورده بعض الناظرین بانه ان ارید بعدم
کون القدر المشترک بین العلوم المتعلقة بالصورة العلمیة علما حضوریا انه لیس منشأ للانکشاف فمسلم لکن القدر المشترک بین هذه العلوم لیس
علما حصولیا ایضا بهذا المعنی اذ الکلی بما هو کلی لیس بقائم فی الذهن بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانکشاف لیس الا الصورة الشخصیة
وان ارید به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمیة لیست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو علیها صدقا عرضیا والعلوم الحصولیة
افراد للمفهوم الکلی المشترک فلا یخفی بطلانه والحاصل ان القدر المشترک بین هذه العلوم کما انه لیس علما حضوریا بمعنی انه لیس منشأ
الانکشاف کذلک لیس علما حصولیا ایضا وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک بین العلوم الحصولیة باعتبار ان افراده
القائمة بالعالمین علوم حصولیة کذلک یصح اطلاق العلم الحضوری علی القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا بهذا الاعتبار انتهی
اقول علم کل واحد واحد من المعلومات الحصولیة الجزئی خاص والقدر المشترک بین علومها عبارة عن علم القدر المشترک بین هذه المعلومات
وهو لا یکون الا مفهوما کلیا کمفهوم ما لا یکفی فیه مجرد الحضور ونحو ذلک فعلمه ایضا یکون کلیا بمعنی انه یصدق علی کل واحد واحد
من العلوم الخاصة فان علم الکلی یکون کلیا بالنسبة الی علم جزئی وان کان هو ایضا جزئیا متشخصا فی الذهن مثلا علم الانسان

له ای الانفعالیة فان علم النفس بصفاتها الانتزاعیة حصولی قطعا فان مدار العلم الحضوری علی حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرک والصفات الانتزاعیة لا تکون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله واذ العلم الحضوری الخ واذا العلم المتعلق بالصورة العلمیة وان کان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لکن لیس علما حضوریا ٣٤ له افراد بل هو جزئیات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الکلی فهو علم حصولی فلا یرد النقض بالنفس فافهم

بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية فى نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلى علم اجمالى بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اى فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تتحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي داخل فى قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وهذا هو غرض المجيب المصيب ولا يرد عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل للغير كعلم الجزئي الحقيقي واعجبني قوله لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا بد للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر واعجب منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك آه فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين واسطة فى العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال فى الحاشية القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع فى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق تتحقق بعد تحقق الموصوف لا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي ورد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة مما ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فيكون الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة وقرينة صارفة ومنها انه ان اراد انه ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهم قائلون بكون العلم الحصولي جنسا وكون التصور والتصديق نوعين متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا مثله فى العلم الحضوري ومنها ان العلم الحضوري متحد مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل الخيرآبادي من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

٢٥ قوله بل ان المراد بالفرد الفرد النوعي ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي فلا معنى لارادته

١ه الى المولوى فضل امام الخيرآبادي رحمه الله منه مد ظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك وانما له افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي تكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا ابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا للجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي بانه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من حيثية كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجد الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال بانه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسببها كما الاول فلا ابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ... ٢٦

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولياً والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا
الناظر لان المحشي لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقاً لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه ونظمه
في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات قوله فليتأمل قد ذكرنا ما في دفع الجواب
الاول واما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف
بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن فعل المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين وتمامه ينبغي
ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضاً احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية
ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقاً فبهذه الشهرة يعلم المتعلم
خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه
ملزوماً للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه عن موضوعه بعدية بالزمان
انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنياً على البعدية الزمانية التي هي ليست محملاً صحيحاً كما حققناه من قبل لو جعلت قوله كل فرد فافهم فانه دقيق وعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال
قوله فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب منه في النهية والقول بان التخصيص مرة
بعد اخرى مهروب عنه مطلقاً سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يقبله
العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى قوله اي صادقة معها صدقاً كلياً دفع لما يقال لو كان مورد القسمة
الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في النهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة
على الموصوف صدقاً كلياً بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا
التقدير ايضاً ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقاً
قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو
اقل شرطاً ومعانداً لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص
وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل
ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة
فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولاً الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو
يكون مفقوداً ح واعترض عليه في المواقف وشرحها وتحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع
الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وذلك
بان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط او تكون لها شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم
اكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

لـه هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولوي محمد اشرف رح ١٢ منه ظله

لـه قد ذكره بهذا الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء شيخ علي بن ... سنه ... تشنيع ١٢ منه ظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكن الاول المراد

العيا خص مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى في وروده من ان المشتهر

فيما يتعلق بشرح مطالع... للمفروض ان شرائط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف

من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر عن علمهما بدونها وعدم علمهما معها لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط وتكون علم الخاص

معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر

الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته

على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته

فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول

بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون

الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون

اذ ون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ

ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى

من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف

وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء

بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم

من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في

مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا تخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه

لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه

كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في

دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام

فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه

وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات

والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا لغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني

زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق

لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف

الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول لا على وجه

والصفات الموضحة لا بد لها من ان تكون اعلى او ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر **قوله** فيما اكتفى الى ان قال حيث لم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فيه اشارة الى وجه اختيار هذه العبارة على تلك ١٢ م

له اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

٥٢ اي المولوي تراب علي سلمه ١٢ منه مد ظله

فائدة ١٢

نحوين اما ان لايكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لايكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم فى العلم الحصولى قد يكون حاضرا
ولايكفي وبه تظهر وجه اختيار قوله الذي لايكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لايكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لايشملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لايقال قد يكون النفي فى الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا فى بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لايكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية فى الحصولى
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لايقال اذا كان الحصولى ما لايكفي فيه مجرد الحضور فالحضورى ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر فى مقره ان العلم الاجمالى له تعالى قبل وجود الممكنات حضورى وستطلع على تحقيقه مع انه لاحضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضورى بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم البارى
الاجمالى فهو لايقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم البارى تعالى الاجمالى مما يكفيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم البارى تعالى ولم يقيده بنفسه ثم التحقيق ان يقال بان حضور الممكنات موجود فى العلم الاجمالى ايضا فانه ليس منشؤه الا
الطور وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع منى
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة لبسط المرام انه لايخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع فى قول المصنف الذي لايكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المسماة القدمائية ولايصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لايكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لاتحتاج فى علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف فى الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولايكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا فى
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لايصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم البارى تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له فى الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست حاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شئ يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لامخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لايخفى واما الرابع فلان الشئ المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولاينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذور ان
معا لانه يكون معنى قوله الذي لايكفي فيه مجرد الحضور انه لايكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي فى الحصولى وكذا لايصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم البارى تعالى وعلم العقول لانه لاحضور هناك عند الحاسة بل لاحاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق فى حواشي حاشية التهذيب من ان الشئ المطلق يتحقق بتحقق فرد ولاينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

۲۹ غلام یحیی

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الا ان يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا الا انا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكن هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني بانه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض ابادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق ٣٠
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض[2] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة الآلات انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بالكلية لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصور العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يتحد وجدا الوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة[3] المحققين في حواشيه وفيه كلام لا يخلو اما الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحصولي بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على العلم بالصور العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي ١٢ منه ظله
[2] اي السيد ابو تراب الحيدر آبادي ١٢ منه ظله
[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي ١٢ منه ظله

بالمعنى الاعم مستند القول السيد المحقق في حاشية الحاشية الجلالية لايخلو عن شيء فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولاخبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعي آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم من بعض كلماته في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لاستدعائها الاتصاف الانضمامي وجود الطرفين في الخارج والنفس موجود في الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** مع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول قد صرحوا في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا سهو ولا منافاة **قوله** يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[1] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم بالعرض فلا لانه ح يكون المعنى الذي لايكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحاس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود في العلم الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لايكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضورها عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولايخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في الواقع لكن كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تأبى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه **قوله** فلا بد من المصير الى المطلق الاولى اي مطلقه **قوله** ولايجب لتحققه آه قال في الحاشية اشارة الى دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لايجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق من وجوه منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد ما والثاني لايتحقق ولاينتفي الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق في بعض حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولاينتفي الا بانتفاء جميع الافراد غلطه في ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين[2] في حواشي شرح السلم للقاضي بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثاني لا ومنها ان الاول في مرتبة بلا شرط شيء والثاني مع الاطلاق ايضا بخلاف الثاني فانه يعتبر معه الاطلاق في الملاحظة ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدواني[3] في حواشي شرح التجريد الجديدة سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه انتهى لايخلو عن اختلال فلا تتجه **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشيء لزم ان يعمم الضمير الواقعة في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

[1] المراد بالمولوي حسين علي ... مغفور له

[2] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي مغفور له

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني مغفور له

عن المدرك والغيبوبة عن الحاسة فيتوجه عليه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية والنفس يصدق عليه انه
علم بالاشياء الغائبة عنا مع انه لا يكون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامية والذات حضوري في تقرير الجواب الذي ذكره السيد المحقق
بقوله ولا يلزم آه انا لا نسلم استلزام تعميم الحضور ههنا تعميم الغيبوبة ثم لان المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص
والاحسن في الدفع ان يقال سلمنا الاستلزام لكنه لا يضرنا فان علم الصورة العلمية والنفس ليس بمتجدد وليس في كلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشياء الغائبة يكون بحصول الصورة فلا نقض قوله بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد
من الغائب على ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشي وهو ان المراد بالغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة كالكليات
اولا كالجزئيات المادية لان مدار الحصولي على غيبوبة المعلوم عن المدرك فقط ويؤيده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة ليس غائبا عن المدرك بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولي داخل في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يفيد قوله
واما العلم المتجدد آه ح فائدة جديدة الثاني ان المراد به الغائب عن المدرك والحاسة كليهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولية على
غيبوبة عن المدرك فلا ضرورة لاخذ الغيبوبة عن كليهما واما ثانيا فبما ذكره المحشي بقوله وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
يعني انه لما كان شرط الحصولية هو الغيبوبة عن الحاسة والمدرك كليهما كان على المصنف ان يبين ان حكم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم يبين والمقام مقام البيان علم منه بطريق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما يكون حضوريا فيلزم ان يكون علم الغائب عن المدرك
الحاضر عند الحاسة حضوريا وليس كذلك الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه يأباه
قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قيل ان المضاف محذوف والتقدير عن حواسنا لانه تكلف مستغنى
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرك فيصح الغائبة عنا حقيقة لا مجازا ولا يرد النقض بعلم الصورة العلمية لان المقصود
بالاشياء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامية لا تصلح للحضور عندها فلا يصدق عليها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض قوله يستلزم مفهوم المخالفة تحصوله انه اذا اريد الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما يفهم منه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
فقط كالصورة العلمية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما اورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شئ يكون غائبا عن المدرك فقط فلا نقض
قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص
وقيد شئ بشئ وحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم
اذا انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت آه انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا
فان المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص واما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن تبعهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين
النابتتين من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينه فانه يجد في عينه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وما ذلك الا لانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وللارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قطعا ٢ منه

١٥ اي المولوي حسين علي خان رح ١٢ منه سلمه ربه

٢ه اي المولوي حسين علي خان رح ١٢ منه سلمه ربه

٣ه اي مولانا عبد القدوس الكلكوي رح ١٢ منه سلمه ربه

٤ه ليس معناه ان صورة المرئي تنتقل منه اي الجليدية لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح المخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي ثم ينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية حضورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول له مسلك
مسلكهم في حكمة الاشراق واختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية تناهي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا الا ان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة ولا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بالصورة قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتأدى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه اما
ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه وجوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات مشهورة
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو جوهر الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر
التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بما يشفي العليل

قد ذكرها رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيرها منه مد ظله

٣٣

ويروى التقليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس
بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فتفسير الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار قوله والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري
لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور
المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سيأتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس
لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في
الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم لغير المدرك فيلزم ان تكون
الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لما ارتباط خاص بها به مدرك
ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال في الحاشية اى في الدليل الذي ذكر لاثبات بطلان الملازمة
منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان
بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند
البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد
بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشيء اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده
انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى قوله كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب
الاشراق فان الذي دل عليه كلامه ههنا انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي للادراك الحسي
وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندنا يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله لعل فيه اشعارا بانه
قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفي احق بالنفي اى نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري بما ذهب اليه
صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء او اضافة الى المبصر واياما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلم الحضوري
فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس منشا للانكشاف ولا داخلا
فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها
فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين
يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فحاصل كلامه
ان المبصر يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثاله المعلق في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد
بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان
الاشراقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلماتهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن المبصر
ولبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره فيما نعلقه على حدة قوله اى في مقام الاستدلال على تخصيص
المورد بالعلم المتجدد هذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فوجهه يمكن ان يقال ابدا فقال آخر

لا استدلال على تخصيصه بالتجدد والذي هو بمعنى الحصولي مطلقا قال ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبهذا ظهر ما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اى ينبغي ان يكون كاسبا آه من الخلل قال في اختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني[له] في شرح التلخيص قوله اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري اتفاقا قوله اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره المحقق الدواني في حواشي التهذيب قوله من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي قوله اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي قوله اما الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف قوله فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء ما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل قوله حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اى المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا القائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

له اى مولانا سعد الدين التفتازاني منه ظله

٣٥

على الصدق والكذب بهما بداهة انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين فيكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود المبلغ ونهم عدم اللازم وهما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار المآل والقوة الاترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر التقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اي باقي التقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر التقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه قوله على تقدير كونهما صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية قوله على تقدير كونهما صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به انما المترتب هو العلم ولذلك تريهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري قوله على تقدير وجوديتهما بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها قوله وهي اي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل بالنظر حصوله به قوله وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان المترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي مع ان المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فلا يصح الاستدلال المذكور وانما جاز اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب قوله الذي هو مجموع الاستقالين المتدرجين هذا هو مذهب القدماء

ای مولانا محمد حسن قره باغی تلمیذ مولانا جلال الدین الشیرازی منه مدظله

علی تقدیر کونهما صفة للمعلوم من المعلوم علی تقدیر کونهما صفة للعلم فیتعین التضاد علی تقدیر وجودیتهما والعدم والملکة علی تقدیر عدمیة احدهما

ويقابله التجدد بين كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما المتأخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى
الى المجهول ويرد عليه ما مر وهو ما قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها قوله لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
قال في المنهية الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت قوله ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من جانب
في التضاد دون جانب احد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل البصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل البصر بحسب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها لا بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فيصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما التعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
عنه بجوابين الاول ما حرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم الا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لانه لا توقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل البصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل البصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه فظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعدادا له فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف
الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل البصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان لا صلوح للجسم في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ضمن ذلك الشخص خاصة بل تصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلانما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه يحكي عن غفلة المحشي عن ان الظاهر لا يجوز الاخلال على السند

١ اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

٢ اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

٣ فالقول بان وروده ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض الناظرين ليس بشيء ان يصغى اليه ١٢ سواري عفا الله عنه

فهو منع على السند لا على المنع بقي ان الكلام مبني على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم بنفس لا قسام وادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصلح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهوريين فانه يكفي فيه شرط كون المحل الخاص متصفا بالعدمي صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية واللازم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظر بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان للنظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** ولا فعد يطلق على انتقاش النفس آه لما توهم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تأثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التأثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله** مبني الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا هو العلم حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه هل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة للمكان نسبة الجسم اليه فلفظية في وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما اولا فلان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا علم كه عبارت ست از حصول صورتي در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم را بادراك دبر مدرك هر دو اطلاق كنند بر دو گونه هست يا مجرد باشد از تصديق وتكذيب وآنرا تصور ساذج خوانند ويا مقارن يكي از ينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى سار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بري من ذلك كما حققته

اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مد ظله

خان العلم انما هو ما به الانكشاف وهو الصورة ليس الا الصورة الحاصلة لا الانفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يكون بدون التأثر منه مد ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ العلامة منه مد ظله

في التعليق العجيب في هذا المقام وان كان غريبا لكن لا بد من نبذ من التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق في شرح التجريد بان الموجود
في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال
المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فح يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن الصدر الشيرازي[1] انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشيته القديمة نحن
نقول هاهنا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها في الاذهان وعلى اثبات ذلك على ما الاعتقاد بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الاذهان لما لم يصدر عنها الآثار الا ان يكون مطابقة
لما يصدر عنه الآثار اطلقوا عليها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له في الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له واورد المحقق الدواني[2] في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون
كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له في حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شيء واحد اذا وجد
في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا وليعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا فيه وجوهرا واذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في حواشيه القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابعة لوجودها وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني منه مد ظله

٣٩

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

في الذهن لا انقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على الاحتجاج به
من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلنا
انه جمع بين المذهبين فهناك اما من يكونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح ورد هذا الاندفاع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه
اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه يعني يدفعه بما افاده
وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر ردّ وليس هذا مذهب الشارح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال انه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة
السليمة تابى عنه القول باشباه الاباء عن نا تجعله لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق والتقرير
انه مختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشابهته
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذا المحقق اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية بنفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق تابع في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله فتدبر فيه اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول اه دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ يتقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية
وتعقبه الفاضل[له] اللكنوي بانه على هذا يكون معنى قول الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه
ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول ايضا وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني ايضا وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة
فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى انتزاعي والانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الاتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما متحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق
الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشي ههنا

وفيما فيه قوله في المنهية الاول علم الخ بعيد عن المراد وبهذا يكون الاول تحققا ورتبة والثاني نحو ذلك [illegible]

له اى للمولوي عماد الدين اللكنوي ١٢ منه مد ظله

كلمات اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى قوله الظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد بهذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا قوله فانه قد يشهد آه قد بني عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به رئيس الصناعة[ل] في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة قوله من مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة[ع] في الهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فهو اعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشئ كما يوجد في الخارج موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر[س] الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب قوله بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي انكشف به على النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر[ك] الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقة للواقع كما يستفاد من كلام المحقق[ف] الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل[ه] الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق[ش] الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان المورد ان يعود ويقول ما معنى مطابقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة بانا اردنا بها كونها لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى

ل اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

ع اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

س اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

ك اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

ف اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

ه المراد به مولانا فخر الدين الرازي ١٢ منه مد ظله

ش اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شئ البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل فارجع اليه قوله وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان مطلق العلم آه قوله فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى قال اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفردية التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسيأتي في شرح قول المصنف ورائهما الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك يختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى منه من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على التقدير كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم انهما نوعان مختلفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لان من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول انما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فرداً آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا وخلله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرح به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظله اي في
تعليقاته على شرح السلم للاستاذ مولانا حمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لما فصل للتنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا واذ كان
لا ان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلابد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد ولا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وما لنا ان ندفع
هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهذا ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للمتشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق تعاريفهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجي تحقيقه
قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها قوله يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الجدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اخذوا
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل قوله لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر قوله كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال استاذ
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا اخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما فهمه
منه ولشيد المحشي ان كانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا اخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي بان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واتحاد التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي لعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة

قوله على ان النح اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر
ولا على الكل فحينئذ ظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون
التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك
فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى
فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد
والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة المخصصة حملهما عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا
فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة
فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي
وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل
في الذهن جزءا للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث نجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا
واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا
من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون
في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راى المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد
والشخص فاما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة ففي عبارة عن الكلي المتخصص في
الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة
ولم يظهر قوله على راى المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل
في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج
القيد عن العنوان وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم
ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد
المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل
في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى
ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا
واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين
وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى
ربط مستانف انتهى بمحصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه منافيا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل
ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول العقد بكلا
ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

لصاحبه المولوى حسين على سلمه منه مد ظله

اى مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة للمادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فظهر ان ما ذكره
الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لابد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لابد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لابد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في معنونها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لابد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب مالم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط للصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة وان نسبة السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان التشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الكلي والتشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود فقد قيل
مبتدا ١٢

قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون ٢٤٦

اى الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

الذهني هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء موجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما قوله
والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون التشخص
والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبعية آه الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء
من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان
يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيها في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام المخصوص فانها تجري على
الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد
ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية
الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى
ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة
وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم
كما في موضوع الطبعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة
فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات نشأ عن سوء الفهم ولا شك
في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض الناظرين الا ان الانتزاعيات
العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل
تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لاتحادهما انتهى
فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد
الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل
يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية
الذهنية آه زعم الفاضل اللبكني بان خارجية بعض الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية
انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي
جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني
جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان
نوعا بالنسبة الى زيد اذ كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه ملخصا ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب
على قسمين مركب ذهني وهو ما لا يكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على البعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل
لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض
فتجويز ان يكون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورد عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امرا منافي

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءاً خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون مجموعاً الا موجوداً في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اي من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسيم لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا شيئا مقترنا بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات[1] ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان المسئلة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وح فالشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

[1] اي حواشيه المتعلقة بشرح التهذيب للجلال ١٢ منه مدظله

والثالث انه عبارة عن الكلى بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شئ آخر بالماهية فعلم ان فى التشخص اربعة اقوال اليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقا لان القيد داخل فى العنوان لا محالة الثانى دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس بمراد اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذى ذكره استاذ المحشى والتحقيق ان الاضطراب فى هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة فى قولهم كل كلى فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافى تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعانى المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعانى المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراد المتقدمون من لفظ الحصة فى هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من المحقق والمحشى كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازى فى حواشى شرح التجريد ما وقع فى كلامهم من ان كل كلى فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلى نوعا الا انه نوع فى نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد من ان الحصص انما تتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص فى نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلى نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا اوخذت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد فقط كانت حصة منها وينبغى ان يتامل النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطى بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغى ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابطة بينهما غير داخل فى المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شئ مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذى هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذى جعل قيدا فيكون الذى فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذى هو التقييد الاول والمطلق اذ لو كان دخل القيد فى المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحى فعلم ان المعتبر فى الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد فى اى مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثانى قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثانى من حيث انه تقييد وكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشى فى الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابطة لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا الحكم

اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه مدظله

اى الفاضل الحسين بن عبد الحق الاردبيلى منه مدظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيدا الا انه غير قيد الاصل و هو زيد فتعود الحصة فردا و هو خلاف المفروض انتهى و معنى قوله في المنهية المعلقة على قوله و لذلك آه اشارة الى قوله و لا يجعل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت و معنى قوله في المنهية المعلقة على قوله و الفرق آه اي الفرق بين الحصة و الطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة و مع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الا فرق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة و عنوانها دون المعنون فقد تم التأييد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع و المحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما نبهنا ك عليه سابقا و هو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه قوله يعني ان تمول الشخص و الحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص و الحصة و الفرد كلها اقسام للطبيعة و ان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض و تقريره ان مصداق الشخص و الحصة ان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة تسمى تلك الطبيعة شخصا و اذا اخذت بعنوان الاضافة و التوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم الفرق بين الحصة و الشخص على رأي المتاخرين قوله لما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين و بينها عند المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما و لا يخلو عن واحد منهما و هي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر و اما تمثيله بقولنا الانسان نوع و عام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية و لا يخلو في الواقع عن احدهما و في المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع و اما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية و بالعكس و ههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده و اما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اي مع صلاحيتها له و لا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة و بالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين و منهم الشيخ و اما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها و هي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله و مع صفة العموم و الوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس و الانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم و مثلوا الطبيعية بقولنا الانسان حيوان ناطق فزادوا في القضايا قسما خامسا و هو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها و ان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة و لا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين و اما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق و نحوه مهملة عندنا و التي سميتموها عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس و اما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة و الشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين اعتبارية الآخر و عدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر و هذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي و اما على تقدير

اي هذا التوجيه اختلاف القولين فيه و الاصح هو الاخير ١٢ منه مد ظله

اي مولانا الفاضل الطوسي ١٢ منه مد ظله

هذا هو الصحيح و زعم المحقق الدواني الملازمة بينهما فاسد كما سيأتي تحقيقه ١٢ منه مد ظله

اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

الذهنية فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره عن اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عباراتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباري على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مفيد في دفع هذا الاشكال ايضا وتأتيه لعبارات مطنبة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه ح اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار بحسب قوله
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة اليها تسمى حصة قوله فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص مع الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا
تتحقق فيه انتهى قوله فيها اشارة الى دفع الاشكال اي بالذي حكم بيانه قوله فيها ان المعتبر في الشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية
التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون الحيثية في الملاحظة فقط ونسبه في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله
فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار اي بسبب الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج
ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين قوله فيها والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق
استاذ المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الا جواز الاطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة
في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك عليه قوله فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي رابطي غير مستقل فلا يكون
من حيث هو هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود في الخارج قال وافراده افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك
وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا لانه ح يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي
شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم يستدل
على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة
الكل تستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف الجرجاني[1] بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود
جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت
بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما
عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية وحاصله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد
عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات
الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص
وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا
ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ انتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى
هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس
الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظر
من ظن ان هذا الايراد للشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد
يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمي المعنى الثاني حقيقة الوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة
اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف
يقول انه حقيقة الوجود المصدري آه اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما
هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري
ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزء الوجودي فلا ينفع المنع الا تجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

[1] اي مولانا السيد الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

وله والافراد افراد حصصية قال المحشي في حاشية على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري

على الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء لوجودي
فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما البداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيقي بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقة عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهومها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد
ان يحمل عليها فاما ان يحمل بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شئ على شئ بواسطة ذو او في او اللام يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطة شئ منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية متغايرة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشئ
اما اولا فلما ذكره الفاضل اللاه ابادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حاشية الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانها اذا حصل شئ في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغاير الحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان فكذلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لمولوي بركت الله الاله آبادي منه ظله

الوجود المصدري بالاخير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لا بد لمعنى الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلا يعرض لذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا قوله على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد قوله عرض له حصة الوجود فان كل موجود لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا قوله وما شانه ذلك اي شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يصح قطع النظر عن الوجود الذهني قوله فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا قوله فح ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجوديته وموجوديته وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محال فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال هذا ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الحاقق في حواشي شرح المواقف فليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا قوله والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض في وجوده غير الحصة قوله بشهادة الوجدان لانه يحكم بانه لما لم يكن موجودا الفرد غير الحصة لم يكن موجودا آخر ايضا البتة قوله والا اي ان عرض لذلك الفرد فرد آخر قوله في ذلك حاجة اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير لمفهوم المصدري خلاف المفروض قوله هذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم هنا التسلسل في الموجودات ... والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فالجواب ان الكلام هنا على تقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة قوله بما لا اشتراك لها الا اي حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة ... لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها ... ايضا ...

بالحقيقة هنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع منه سوى مفهوم المصدر فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه ليس
الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا يتأتى حمل الوجود عليها مواطأة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالة**
ولزوم هذا بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطأة على حصصها فقط وعدم حملها مواطأة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطأة
فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطأة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطأة لا محيد من القول
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطأة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلاف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على البعض معروضاتها
مواطأة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التأويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطأة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم
55 استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امر آخر
والنسبة بينهما النسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود منه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطأة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطأة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان الحقيقة فلازم الحمل هو هو وهم ناش
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون بان هذا النزاع من اختلافات العقلاء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المتنازعين من الحكماء المتفلسفين ويرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فردا للوجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فالوجود البحت للشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته

انيته الا ان له تعالى ماهية هي الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الٰهيات الشفاء انتهى وصرح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكأنه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان برمعة عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** بقي في الشق الاول شيء هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بانامل الانظار وهو كذلك في الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فردية ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة للشيء في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا فاصدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن والا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض لفرد آخر او جاز له على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وحصوله عدم تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخص الاقتصار على الاخص بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما الى امور والنسبة التي تنسب الى الجزئيات بالحمل عليها او الحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا ما يحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا لسائر المعاني المصدرية افراد مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعاني المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة المنتزع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا فقد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

قوله وح ای حین کونها موجودة قوله بهذا القدر ای عروض الحصة فقط قوله والا یلزم التسلسل فی الموجودات فیه ان التسلسل فی الموجودات مطلقا غیر مستحیل انما المستحیل التسلسل فی الموجودات الخارجیة الغیر المتناهیة المترتبة المجتمعة عند الحکماء ولو قیدت الموجودات بالخارجیة کان هذا التقریر بعینه تقریر استاذ المحشی وقد مر ماله وما علیه قوله وبعضهم بانه لزم ان یکون الوجود الخاص العینی الخ قال فی المنهیة المقرر الاول القاضی محمد مبارک والثانی القاضی احمد علی غفر الله لی ولهما انتهی وحاصل هذا التقریر ان حمل المعنی المصدری علی شیئ بالاشتقاق یستلزم حمل المشتق علیه مواطاة الا تری الی انه یقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنی القرطاس اسود ومن المعلوم انه یصدق الوجود الخارجی اشتقاقا علی الوجود الخاص العینی الذی هو فرده فیصدق علیه الموجود الخارجی فیلزم ان یکون الوجود الخاص العینی موجودا خارجیا کغیره من الماهیات الخارجیة وح یقال ان لم یعرض لهذا الفرد فرد آخر بل کفی عروض الحصة له فلیکف بمثل ذلک فی جمیع الموجودات الخارجیة وان عرض له فرد آخر یلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة بما مر من التقریر قوله وانت تعلم الخ منه الایراد علی هذین التقریرین بانهما لا یؤدیان مقصود السید المحقق وفیه رمز الی حسن تقریر الاستاذ لکونه مؤدیا الی المقصود کما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار فی قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلک الحقائق ای الافراد التی هی ماسوی الحصص قوله حتی یتفرع آه متفرع علی اثبات الاستلزام قوله والتقریر الاول خال آه یعنی تقریر القاضی الکوفاموی خال عن اثبات الملازمة بین الشق الاشتقاقی والموجودیة الخارجیة لانه لم یقید الموجودیة بالخارجیة بل اطلقها فلا یثبت منه الا الملازمة بین الشق الاشتقاقی والموجودیة المطلقة وهو غیر واف لمقصود السید المحقق بخلاف تقریر استاذ المحشی فانه اثبت الملازمة بین الصدق الاشتقاقی والموجودیة الخارجیة بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن وکل ما هذا شانه فهو موجود خارجی ثم فرع علیه الکفایة ولزوم التسلسل فکان تقریره وافیا بحسب الظاهر وان کان دلیل اثبات الملازمة الذی اورده مخدوشا کما ذکرناه ومن ههنا ظهرت رکاکة ما قال بعض الناظرین من ان هذا الاشکال بعینه وارد علی تقریر استاذ المحشی ایضا لانه ایضا خال عن اثبات الاستلزام المذکور غایة الامر انه غیر خال عن قید الخارجی قوله والثانی عار آه فانه لا یبطل الا کون الحقائق امورا خارجیة کما یفصح عنه کلامه ومقصود السید المحقق التعمیم قوله وبعض الفاضل الذی له ید طولی اراد به مقدام المحققین مولانا محمد حسن رح وقد ذکره فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح المواقف قوله فتلک الحقیقة تلزم آه یعنی لیس غرض السید المحقق لزوم کون مطلق الوجود موجودا خارجیا حتی یرد علیه ان غایة ما لزم من تقریره کون الحقیقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجیا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدری المطلق اذا کان عارضا للحقیقة وصادقا علیها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدری الخارجی والوجود المصدری الذهنی ایضا یکونان صادقا علی حقیقتها اشتقاقا فحقیقة الوجود المصدری الخارجی المغایرة لمفهومه یلزم ان تکون موجودة فی الخارج لعروض الوجود الخارجی له وهذا معنی قول السید المحقق والا دل لستلزم کون الوجود موجودا خارجیا واللازم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدری مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود علی نحوین وجود خارجی وذهنی فکما ان الاشیاء حین وجودها فی الخارج تتصف بالصفات التی للوجود الخارجی دخل فی الاتصاف بها کالسواد والبیاض فان الجسم یتصف بهما فی الخارج دون الذهن کذلک الاشیاء اذا حصلت فی الذهن یعرض لها امور لا تعرض لها الا فی الذهن فیکون للذهن دخل فی عروضها کالکلیة والجزئیة والجنسیة ونحوها من الصفات المبحوثة عنها فی المنطق فان هذه الصفات لا تعرض فی الخارج وانما تعرض عند حصولها فی الذهن وهذه هی المسماة بالمعقولات الثانیة المبحوثة عنها فی المنطق وهذا معنی قولهم المعقول الثانی ما یعرض فی الذهن ولا یطابقه شیئ فی الخارج ای لا یکون له مصداق فی الخارج فالمعتبر فی

المشتق علیه مع ان الوجود المصدری مطلقا سواء کان خارجیا او ذهنیا من المعقولات الثانیة التی لا یتصور ان یکون موجودة فی الخارج ۱۲ غلام محمد

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن فقط احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرطا لعروضه بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن ففي التعريفات التي ذكروا للمعقول الثاني محمولة على هذا ومنها ما ذكره العلامة[۱] الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو العارض للماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف من قوله هو العارض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة[۲] القوشجي في شرح التجريد بما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق[۳] الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل الظاهر والاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قوله ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر[۴] الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل من المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة[۵] القوشجي من ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فرد الوجود المصدري حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية لا يقال لا يعرف الوجود عند اهل اللغة الا بمعنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس[۶] الصناعة في آلهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني وهو اقوى منهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا يطلق الوجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية اولا معراة عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر وربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود لا يتصف

[۱] اي السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله
[۲] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[۳] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله
[۴] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[۵] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[۶] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

به الشیٔ فی الخارج فیکون من المعقولات الثانیة وکذا الشیئیة وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة[1] الاول ان نفس الامر لا یخلو عن ذهن وخارج فاذا
لم یتصف الشیٔ به فی الخارج یتصف به فی الذهن لا محالة فهو ظرف اتصاف الماهیة بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا یقول به عاقل
و[2] الثانی ان هذا التقریر بعینه جار فی جمیع الانتزاعیات فیلزم ان یکون جمیعها من المعقولات الثانیة ولم یقل به احد و[3] الثالث وهو المحل
ان العروض ههنا یشمل العروض الانضمامی والانتزاعی فالمعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط ولا یکون عروضه فی الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وکذا الشیئیة وان لم یکن لهما عروض انضمامی فی الخارج لکن لهما عروضا انتزاعیا فی الخارج قطعا وذلک
لان العروض الانتزاعی یتبع وجود منشأ الانتزاع فما کان منشأ انتزاعه موجودا فی الخارج کالفوقیة یکون له عروض انتزاعی فیه
ومناشی انتزاع الوجود والشیئیة موجودة فی الخارج فیکون اتصاف الاشیاء بهما خارجیا فکیف یکونان من المعقولات الثانیة
فان قلت قد صرح الصدر[1] الشیرازی فی حواشیه المتعلقة لشرح المطالع ان المعقول الثانی علی ما یفهم من کلام القدماء الکلی الخارج عن
حقیقة الافراد بشرط ان لا یحاذی به امر فی الخارج ای ما یکون مبدؤه موجودا فیه کالشیٔ فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بیاض
او غیر ذلک والشیٔ خارج عن حقیقة کل منها ومبدؤه الذی هو الشیئیة غیر موجود فی الخارج وکذا العلة والمعلول والکلی والجزئی والجنس
والنوع ونظائرها فهذا یدل علی ان الشیئیة عند القدماء من المعقولات الثانیة قلت قد وقع فی عبارة القدماء ان المعقول الثانی ما یتصف
به الشیٔ فی الذهن لا فی الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشیٔ به ان لا یکون مبدؤه موجودا فی الخارج کالعلیة والجنسیة
وغیرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود فی الخارج ولیس بشیٔ فان المراد بالاتصاف فی کلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامی والانتزاعی فالوجود والشیئیة لیسا من المعقولات الثانیة وکذا العلیة والمعلولیة ونحوهما والی اقول قد یتوهم
العجب من صنیع احسن[2] المحققین حیث انکر کون الوجود من المعقولات الثانیة فی شرح السلم وشنع تشنیعا بلیغا علی السید المحقق
ثم قال[3] ههنا فی تقریر کلامه ان الوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا من المعقولات الثانیة لا یتصور ان یکون موجودة فی الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه فی شرح السلم هو التحقیق عنده وعند کافة المحققین وما ذکره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه فی صدد
تقریر کلام السید المحقق وهو قائل بکون الوجود من المعقولات الثانیة فقرر کلامه علی حسب مرامه قوله وانت خبیر آه ایراد من المحشی علی التقریر
المذکور آنفا قوله مع کونه کفوا للتقریر الثانی لا یخفی علیک انه ان اراد[4] من الکفاءة الکفاءة فی عدم ابطال کون تلک الحقائق امورا ذهنیة
کما فی التقریر الثانی فهو باطل لان حاصل التقریر المذکور هو انه لو کان للوجود المصدری افراد غیر الحصص لکان للوجود المصدری الخارجی ایضا
افراد سوی الحصص لکن لا یمکن ان یکون للوجود الخارجی فرد غیر الحصة لاستلزامه کونه موجودا خارجیا کما مر فلا یمکن ان یکون للوجود المصدری ایضا فرد
غیر الحصة وهذا التقریر مبطل للافراد غیر الحصص للوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا فاین الکفاءة وان اراد معنی آخر فلا بد من بیانه واما احتمال ان یکون للوجود النفسی
افراد غیر الحصص دون الوجود الخارجی ففی غایة السقوط لعدم القائل بالفصل قوله یرد علیه آه حاصل الایراد ان غایة ما یلزم من کون مفهوم الوجود الخارجی عارضا
لحقیقة وجود تلک الحقیقة فی الخارج ولا مضایقة فیه فان المعقول الثانی انما هو الوجود المصدری واما کون تلک الحقیقة المفروضة منه ایضا
من المعقولات الثانیة فممنوع فیمکن ان لا تکون تلک الحقیقة منها فلا یضره کونها موجودة فی الخارج وقال[5] جد جدی واستاذ استاذی
نور الله مرقده فی حواشیه لدفع هذا الایراد اقول المحقق لیس بغافل عن الایراد کما لا یخفی عن کلامه اللاحق وهو ان المدعی بدیهی والا
فلا یخفی ما فیه انتهی واقول جعل قوله لا یخفی ما فیه اشارة الی هذا الایراد لیس بمستحسن لان فیه تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا وهذا المحقق

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه مد ظله
[2] ای مولانا محمد حسن ۱۲ منه مد ظله
[3] ای فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح المواقف ۱۲ منه مد ظله
[4] هذا مما اخترعه صاحب شمس الضحی ۱۲ منه مد ظله
[5] ای مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده منه مد ظله

وانت خبیر بان مع کونه کفوا للتقریر الثانی یدل علی ان کون الوجود المصدری مطلقا من المعقولات الثانیة ظاهر ... التحقیق ۱۲

ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه **قوله** واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشئ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود المصدري هو الامر الاجمل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقربه السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق[1] الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقريره[2] احسن المحققين المذكور آنفا كما عرفت **قوله** الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة **قوله** اتفقا قائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظرية فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكم النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر[3] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع[4] الانتزاعيات كنهها لها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعي بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤون الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه مد ظله
[2] ای ملا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله
عطف وثانیا ۳
[3] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مد ظله
[4] ای باعتبار المنشأ ۱۲

عطف اولا

فهو عندهم حقيقة مشترك معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقة فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورأيتني ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشئ انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية** فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الحقيقي ومعناه ان الوجود الحقيقي
في الواجب عينه لا انه عرض بامر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاته بنفسها مبدأ الوجود ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان ابطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان يصح الا ان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

ك ه والايصدق عليها الحكم لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف يكون سلبا لوجود الموجودات منه مد ظله

۶۱

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود المصدري

تمت الحاشية ۱۲

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس مناشئ انتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله

قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا غائلة فيه هذا دفع دخل بقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال[2] المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة[3] الكوفاموي في شرح السلم تقليد المتبحر[4] العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس[5] الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق

[1] اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه مد ظله
[3] اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ١٢ منه مد ظله
[4] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله
[5] اي الشيخ الرئيس

بخلاف الاطول
ولا غائلة فيه
فان المقصود
في هذا المقام
نفي الفردية
فقط وهو
حاصل به
فافهم وتدبر
بقي بعد خبايا
ولا غرابة المقام
٦٢

يالقبيل هو ان الموثر مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لابجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها
فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل لان الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو
من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل العاشر
الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الموقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه
من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق[1] الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت
هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[2] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول
وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ للزوم لوازم مختلفة
وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغي اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم
لابد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم
واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد
عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه
مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة
فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة الكلية
فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول آه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة
الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية
هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يستند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال
ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجيء ماله وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجود على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا
فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي[3] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز
ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه
ورده الفاضل المحشي بما ارده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء فهو مشترك
لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة
فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني
حقيقة واحدة بناء على مذهب[4] الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فتخالفه هذين الوجودين

١ اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

٢ المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي ١٢ منه

٦٣ عم فيضه

٣ المراد به المولوي محمد عظيم الكوفاموي ١٢ منه مد ظله

٤ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

عند الجمهور تشهد بسخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتأخرين مذهبا وزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترك وان كان يظن في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري

قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشيء
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله** فيما في الوجود مذاهب اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه
وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به
منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقدم
تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه
وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي
المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى بما لخصته **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان تكفي
في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب
فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له اى مولانا عبد العلي قدس سره منه عم فيضه

الظاهر انه اراد به الامر المنضم

غلام يحيى رح

٥٢ اى مولانا كمال الدين رح منه عم فيضه

٦٤

قبل الوجود لان النحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل بها احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل انه

لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعي وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري

فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب

اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا

او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات

باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورد لاثباته

في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق

الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان

الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة

مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات

فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل

والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا

فانظر ماذا ترى قوله فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية

وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج

ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف

الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات

وكانت حقائق متخالفة متكثرة وهذا انما يكون لو كان اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن استناد اللوازم المختلفة الى

تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس

الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم

ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي لقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا

ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم

فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ذكره بعينها

على ما قيل من انه لو هي جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخبط فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته

ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجي بعينه في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين

في الابصار القائلين بحصول الصورة المثالية في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على

سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة

في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة وايضا الثالث لنا لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة قوله لكنه لا يصح آه اي هذا ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا للمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افراده وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح اسناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر اقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي قوله بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى بين افراده التي هي حصصه او بين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات ضروري غير قابل لان يجعل مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة قوله بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراد الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها قوله اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية قوله وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي آه ورد عليه احسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم ينقح بعد فارجاع المباحث اليه القاصر لما بل الا اليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في كتاب في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق قوله وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المحققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود وما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد فرضا الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال اما مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال بان المراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي قوله ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد قوله اذ بناء على هذا التصحيح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود بين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لان الجواب لا يتاتى الا به قوله بل الجيد اي الجيد من بد والامر في الجواب كذا في المنهية

قوله انما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال فى المنهية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف فى دفع الاشكال انتهت قال بحر العلوم

فيه اعلم ان فى كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولى وهذا هو الذى ابطله سابقا فى المنهية واراد ههنا ابطاله فى الحاشية والثانى ان يراد به الحصولى الحادث وهو الذى صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام فى قوله ههنا كما هو الا العلم الحصولى للعهد اى الحصولى الحادث لانه لا دخل فى الاكتسابات الا للعلم الحصولى الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق الحصولى ويكون قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذى ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول المصنف الخ قال بعض الناظرين يعنى ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولى ايضا لان الحادث اعم من الحصولى من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولى بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولى اذ المتجدد بمعنى الحصولى الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف فى زعمه هو الحصولى الحادث كما اومانا اليه فى ما سبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد ان يخصص بالحصولى ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذى هو عبارة عن الحصولى لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولى القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد ان يقيد المقسم بالحصولى المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولى الحادث فلابد من تقييد الحصولى بالحادث عند التقسيم الثانى قوله توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره فى ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورة التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان فى الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفى الثانى انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلى لانه مبدأ الفعل الخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذى يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلى قال السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالى فهو مبدأ للعلم التفصيلى وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقى وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلى فهو علم حضورى بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضورى الذى يكفى فيه مجرد الحضور بعلم الواجب لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضورى سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر فى محله وسياتى تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم فى الحصولى متغايران بالاعتبار وفى الحضورى متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا كان عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون العلم بها قبل وجودها بسبيل والثانية استكماله بالغير فلا نسلم انه شك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص فى ذاته والثالثة زيادة صفة العلم للذات لما كان عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل عينية جميع الصفات الكمالية

قوله انه قد تقرر فى محله اى فى فن الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اى لا فى الوجود الخارجى ولا فى الوجود الذهنى كالاله تعالى

قوله علما فعليا يقابله العلم الانفعالى وهو الذى يكون بالتاثر من الغير وهو ليس بصفة كمال قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علة للوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى مثله وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول

قوله يناديى باعلى ندائه الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال فى حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بالصور اما علم الممكنات فى علمه تعالى بذاته فى زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق فى العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود فى العالم لازم من عجب الترتيب الذى بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها من بعض انتهى ولعمرى هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون سوء الحساب الم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب ليقول عاقل بانه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدعه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هى ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ففيه ردود بما ذكره العلامة الشيرازى فى الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهى الى العناية الالهية والارادة الواجبية التى نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجئ زيادة تحقيق لهذه المباحث

قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفى وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفى التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشئ والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احدا يقول ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب فى صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض للواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان لشئ نفسها مطلقة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال فى وقت من الاوقات فصفاته ليست ممتازة عنها بل هى متصفة بها فى حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس معناه سلب النقيضين كما يتوهم فى بادى الراى بل المراد ههنا بالغير الغير الاصطلاحى وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان انفكاكها عنها والا يلزم النقص المنافى للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين مع قول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات بالصفة فى غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر آخر هو بالحقيقة نفى الصفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازانى فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق

قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف والظرافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولوا البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من يؤت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتغاير الوجود وانتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتغاير الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني[1] في شرح العقائد النسفية الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان لا يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدم لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج واما الاستكمال على آراء الفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة به تعالى بل انما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتغاير في الوجود وهو الممكنات وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي[2] في شرح الاشارات وايا ما كان لما كان مصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص سلك عليه احسن المحققين[3] وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها بالعرض كما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها وفي العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم علمها بحكم علم الباري[4] اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن والمعلوم بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه لان مبدأ صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ولا تعرفه في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين في حاشيته بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه متعلق

[1] اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ۱۲ منه مد ظله
[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ۱۲ منه مد ظله
[3] اي مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله
[4] اي مولانا ولي الله رح ۱۲ منه مد ظله

عين معقولاته حال الايجاد لا قبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شئ من الآثار

وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شئ في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم

بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشئ وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير

كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري

عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ان ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرون

وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه

ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد

الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن

الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وفي ذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي

تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وتبجح الناظرين ان دنغمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد

الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه

فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم

لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها بارتباط لها خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته

عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات

هذا اقتداء بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين

بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم

في زمانه وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى

وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات

فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه

قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح

لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شئ من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات

فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك

ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم رح من ان الايراد غير ساقط

على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة

فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف

علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم

على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

ای مولانا الحاج محمد عبد الحلیم رحمه الله

يستلزم المجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان

علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال

وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور

تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله هادم لاساس

ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده عالم اولا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان هادمتان

لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا استقلالا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير

الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به اولا على الاول يبطل التمهيد

الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادابي واستاذي[1] سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من

ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيهما

فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة

تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله آه محصوله

ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف

كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن البحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض

زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب

والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره

بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة

صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عين الواجب

والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق

الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي

الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق هل هو حصولي او حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه

واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه

وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين[2] فكيف يقال انه

عين احدهما وح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان حصول

الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي

مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري

بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي

والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

[1] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مد ظله

[2] احترز عن مذهب بعض الصوفية فانه قائل بالاتحاد الحقيقي وعن مذهب الصوفية القائلين بالتغاير الاعتباري بينهما مد ظله

فاستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات السابقة معنى زيادة صفة العلم عليه قوله والمحقق باسلة انه عين الواجب ان المراد من الاشتباه او العلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي انتزاعي ١٢ غلام يحيى رح

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي وايضا توجيه تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي بحسب دعوى انحصاره فيهما ويشهده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما اخراجه ايضا ولا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين ملك بان مرادهم من المعلوم في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضور على قسمين احدهما ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف فيما بينهم الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات الا بالاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري وبالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري بالاول لا في الحضوري بالمعنى الثاني فلا ورود لنقض تقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام كعلم النفس بصفاته الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين فعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عنده نفسه وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له آه وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وههنا ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله لا بعد تحقق المنتسبين قال ابي نسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه فيه ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصح العينية آه اقول ذكر فيه امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي فلا استكمال به انما هو انتزاعي والاول

سلمه ربی مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

[illegible]

سلمه ربی مولانا الحاج محمد عبد العليم ادام الله ظله العالي منه مدظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعاء تقدمه اي العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا ابلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك **قوله** واما الاخير اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال البعض الناظرين صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بانطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فيه فوجوابه ان تخصيص المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس بماخوذ من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو لا محالة يكون منشأ الانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس فانها منشأ الانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض تامل **قوله** كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية عنده

له اشارة الى ما في الوجه الثاني من عدم لزوم الاستحالات الثلث المذكورة سابقا فالوجه هو الاول ١٢ حافظ الانوار عفى عنه

له بكسر الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء التحتانية المثناة آخره هاء ساكنة كسيبويه هو الحكيم ... بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي ... منه مد ظله

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد او مكان الواو ليكون كل منهما بشالا لما ينكشف به شئ على حدة على مذهب **قوله**

من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف

وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست

صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها

ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس واقول

ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده

توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث

انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به

دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما

متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي

الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات

ليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول

ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه

واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست

منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجده في الخارج

اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى

فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشئ للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم

الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف اوليست كذلك قلت الحضور الاطلاعي

موجود ههنا فيكفي هذا القدر للتمثيل في اخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده

تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سياتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عنده

فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ

الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى

الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها

الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشئ للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار

فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث

هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري

متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسها او لغيره [illegible]

فهما سواسیان فی ان المعنی الثالث غیر المعنی الثانی غیریة اعتباریة وسیاتی تحقیق الحق فی هذا الباب قوله واما الثانی اه یعنی
المعنی الثانی من المعانی الثلثة المذکورة وهو منشأ الانکشاف قد یکون غیر المعلوم فیما هی فی العلم الحضوری کما یکون غیره فی الحصولی
کعلمه تعالی بغیره فان المعلوم هو الممکن والعلم هو الواجب وبینهما التغایر حقیقة وقد یکون عینه کعلمنا بانفسنا وفی العلم الحصولی یکون غیره
البتة وهذا انما یستقیم اذا جعل معلوم علم الله تعالی هو الممکن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته کما مر تحقیقه فلا یخرج مادة الافتراق
کما لا یخفی ثم لا یخفی علی من له ادنی مسکة ان کلام الفاضل المحشی ههنا صریح فی ان علمه تعالی بغیره الاجمالی حضوری وهذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الی من یسلک غیر سبیل السداد ولا یفهم ما هو المراد قوله وما هو عین المعلوم الخ الحاصل ان المعانی الثلثة المذکورة
وان کانت کلها متحققة فی ذات الواجب لکن الاول منها خارج عن البحث لیس عین العلم ولا عین المعلوم اذ لا تحقق به کمال اصلا وما هو
عین الواجب هو المعنی الثانی ای مبدأ الانکشاف فذاته بنفسها مبدأ الانکشاف من دون احتیاج الی امر آخر فهو کالمرآة تنتقش فیها الصور
الکثیرة لکنه فرق بینهما وهو ان المرآة تنطبع فیها اشباح المحسوسات وذاته العلیا لا تنتقش فیها اصلا والا یلزم الاحتیاج الیه بل ذاته بذاتها
کافیة للانکشاف وما هو عین المعلوم هو المعنی الثالث ای الحاضر عند المدرک فان الحاضر عند المدرک لیس الا الکل فی العلم علی ما هو المشهور فلا یلزم شیء
من الاستحالات الثلث المذکورة من عدم علمه تعالی قبل وجود الممکنات واستکماله بالغیر وکون العلم زائدا علیه فان لزومها انما کان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العینیة الخ یعنی ان قول السید المحقق وهو مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء دفع لاستبعاد
العینیة ای عینیة المعنی الثانی للعلم مع ذات الواجب فان العقل یستبعده ویقول کیف یکون ذاته الواحدة منشأ للانکشاف ولو کان
کذلک لزم کون الاشیاء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومیة فرع الموجودیة فان قلت قد یتصور النفس ما لا وجود له
فی الخارج کالعنقاء وکذا البناء یتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو کانت المعلومیة فرعا للموجودیة لما تحقق هذا النحو من العلم
قلت المعلومیة تقتضی الوجود ولو فی بعض الاذهان لا الوجود الخارجی بعینه فصورة ما لا وجود له فی الخارج وان لم تکن موجودة فی الخارج
لکنها موجودة فی الاذهان العالیة ولا اقل من ان تکون موجودة فی علم الواجب فمن هناک تفاض تلک الصورة علی النفس فیحصل لها العلم بها
ولا کذلک علم الواجب بالممکنات المعدومة فانه لیس فوقه مبدأ یفاض منه ذلک العلم علیه فکیف یمکن علمه بالممکنات مع عدمها فان قلت الممکنات
وان کانت معدومة فی الواقع لکنها منطویة الوجود فی ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء یکفی لعلمه کما حققه السید المحقق فی تصنیفاته
وتشید ارکانه احسن المحققین فی تالیفاته قلت فح یستفسر عن معنی الانطواء فان ارید به کون الواجب علة فذلک لا یکفی لکونه عالما
وان اختیر ان للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیه الوجود الذهنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول[۱] الی القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی
وهو باطل بوجوه سیاتی ذکرها وان ارید به ما هو مذهب الصوفیة کما یشهد له کلام السید المحقق فی حواشیه المتعلقة بحاشیة التهذیب الجلالیة
من انه لیس فی عالم الکون الا ذات واحدة[۲] مسماة بواجب الوجود وهی تتطور بتطورات مختلفة فالمتعین بکل تعین هو الممکن والمعری عن
کل التعین هو الواجب فعلمه تعالی بما ینطوی فی علمه بذاته اذ ذاته لیست مغایرة لها بالذات بل بالاعتبار فح یخرج الکلام عما نحن فیه لان
الکلام ههنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندهم ذات الواجب مغایرة لذوات الممکنات حقیقة فکیف تکون منشأ الانکشاف التفصیلی
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذکره السید المحقق لدفعه بقوله فهو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء الخ لا یکفی لدفعه
قوله لکن یرد علیه الخ هذا الایراد ماخوذ من کلام کمال الدین المدقق فی الصهباء الوثقی حیث قال فیها القول بان العلم عین الواجب

[۱] ای مولانا محمد حسن ۱۲ منه مدظله

[۲] ای مولانا کمال الدین رحمه الله منه مدظله

بالعلم بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ الانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس
بانكشاف المرسومات بالرسوم المعروضات مع تباين مفهومهما فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك
مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها
من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما
ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن نحو
مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين
بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة
مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم بما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل
ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورته فالحاصل عند العلم بهذا غير
الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم
بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى
الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة فكيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة
تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب آه
حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشاف لها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه
ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون
بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل لفحم المناظر
فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به
ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب
والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم
لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت
العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف
قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات
مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف
على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان
الذي هو اصل الايمان قوله والقول آه القائل الفاضل احمد على السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره حسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها انكشافا تفصيليا

ولا استبعاد فی کون المباین کاشفا للمباین آخر لان مدار الانکشاف علی ثبوت علاقة خاصة بین الکاشف والمنکشف ووجود العلاقة
الخاصة بین الواجب وکل واحد من الممکنات مسلم عند الکل فیکون ذات الواجب کاشفة لها ولما ورد علیه بانه کیف یکون الذات
الواحدة البسیطة من کل وجه منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام التی هی الخصوصیات قال فی جوابه لا استبعاد فی ذلک
کما یشاهد فی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة الآثار فکذلک یجوز ان یکون
ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام وهی العلوم المتمایزة وهذا معنی قول السید الزاهد الواقع فی الحاشیة
المتعلقة بالحاشیة الجلالیة ویعینک علی فهم ذلک حال الاوصاف الانتزاعیة مع موصوفاتها یعنی ان الاوصاف الانتزاعیة
اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فیجوز عند العقل ان یکون الامور الانتزاعیة الکثیرة منتزعة عن امر واحد بسیط فهذا المعنی
یعینک علی فهم ان یکون ذات واحدة بالنظر الی الجهات المختلفة منشأ لانکشاف اشیاء کثیرة ولو کانت غیر متناهیة انتهی کلامه وبعض الناظرین
لما لم یتفحص بتمییص الایراد من غیر فهم المراد اورد علیه بوجهین اما الاول فلانه لا یخلو اما ان تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة الفعل علی صفة التعدد
فلا یخلو اما ان تکون منضمة الی ذات الواجب فیرجع الی مذهب الشیخین من ارتسام صور الممکنات فی ذات الواجب او تکون منفصلة عنها فیرجع الی
ما ذهب الیه افلاطون او لا تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة العلم الفعلی بصفة التعدد فلا دخل لتلک الخصوصیات فی الانکشاف والثانی
ان قیاس انتزاع الخصوصیات عن الذات الاحدیة البسیطة علی انتزاع المناطق والمحاور والمراکز والدوائر الصغار من الکرة قیاس مع الفارق
اذ الکرة لیست بسیطة محضة بل هی منطویة علی اجزاء مقداریة واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدیة البسیطة من کل الوجوه
اقول اما الایراد الاول فقد تنبه علیه ذلک المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حیث قال فی شرح السلم فان قلت لا یخلو اما ان یکون تلک الخصوصیات ۷۷
انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فی ما مر قلت نختار کونها انتزاعیة ولکن
لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور کثیرة انتهی فلعل هذا الناظر لم یر شرح السلم والا لم یورد علیه ما اورد علیه واما الایراد الثانی فجوابه انه لیس غرض ذلک المحقق
من ذکر حدیث الکرة قیاس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظیر فی الجملة فمعناه ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشیاء
الاخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک یمکن ان یکون ذات الواجب مع بساطتها الحقیقیة منشأ لانتزاع
الآثار المتباینة فالبساطة سواء کانت حقیقیة او اضافیة لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعدل الشاهد لک علی ان غرضه التنظیر
فی الجملة هو قوله وهو معنی قول المحشی ویعینک آه فظهر ان الایرادین اللذین ذکرهما هذا الناظر لا ورود لهما علی کلام هذا المحقق نعم یرد علیه بانه هناک علیه
مدارا من ان العقل یابی عن انکشاف المباین بالمباین وتجویز ان یکون للمباین خصوصیة خاصة بها ینکشف المباین للمباین تجویز صرف
لا یسکت المناظر وان اغمض الناظر فان المناظر یقول یلزم صریح احتیاج الواجب فی علمه الی تلک الارتباطات الانتزاعیة والتعلقات الاعتباریة
والحکماء یفرون عنه اشد الفرار حتی انهم قالوا بعینیة صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقیق علمت ان المتکلمین ایضا لیسوا بمعزل
عن المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجری برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال الغیر المتناهیة فی الاشیاء الموجودة فی الخارج بصفة الاجتماع
مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مترتبة او غیر مترتبة فورد علیهم انه یلزم علی هذا ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا لتحقق
البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی[1] فی شرح العقائد العضدیة بانه یجوز ان یکون علمه تعالی واحدا بسیطا کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه ظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذات لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء فانه يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن نجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان ولا يخفى على الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل لا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى آخر ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه انما من مسائلها الا وهي مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معتني فنون الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان سائر الموجودات انما يقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله** ولذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتياز الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

لا ينفع به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان تلك الارتباطات لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن ٦٨ ولذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فان ذلك الامتياز ان لم يكن ... عن بعض ... وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها ... تعالى ...

ح

فلما بطلت هذه الشقوق والخامس لما علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالق العالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجر الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا خلف **قوله** لم يحصل الامتياز اصلا لم[1] فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذ ما لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف على امتياز ارتباطات أخر وهكذا وليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض الخ اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء[2] لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب دفعه[3] المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ل[1] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مدظله

ل[2] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

ل[3] اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ١٢ منه مدظله

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري بلفظه وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي والعون
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ان
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى قوله هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة قوله لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه اصلا عن
ان تكون بعد ذاته قوله لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة قوله لان تركيبه قوامه منه كيف يمكن ذلك فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة وترتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره قوله اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر قوله انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا اقول اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصيه لبعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول تقليد
لبعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في الشباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فبما ذكره في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالمدية المختارية من ان لسائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تحكمون بعدم علم الواجب بغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء

اى الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري منه مدظله

ثم الشروع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثانيا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء وآثارها ثالثا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل هو الذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي[له]
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما
وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم لذاته تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
81 الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون للكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا [illegible]
الجزئي بل على الوجه الكلي [illegible]

[illegible]

له اي صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه عفي عنه

الشيرازي صاحب [illegible] الحكمة ۱۲ منه عفي عنه

كالتب الى غير ذلك من الاضافة واحوالهم يحصل فينا صورة الجزئية المانعة عن وقوع الشركة مالم ينضم به الحس فان جميع المعاني وان كانت بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيده علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفي لعلمه مطلقا وهذا نفي لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[ه۱] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة المموهة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[ه۲] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتأخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال[ه۳] ابي واستاذي سراج المحققين في حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم[ه۴] من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حواشيه على الحاشية القديمة والامر فيه في انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم[ه۵] من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات لا مرتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول

ه۱ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله

ه۲ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ۱۲ منه مد ظله

ه۳ مقولة للقول ۱۲ منه مد ظله

ه۴ اي مولانا محمد عبد الحليم رح ۱۲ منه مد ظله

ه۵ كالمحقق الدواني وصاحب سلم العلوم وغيرهما ۱۲ منه مد ظله

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهران ما ذكره المحقق الطوسي[1] في
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هي هي طبائع فتعقلها من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا واما القول لما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابى عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا اشنع العلامة شمس الدين الخفري في حواشي الهيات شرح التجريد على الحكماء في هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي بعثهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهية هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التمييز لا تنحصر
في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذي الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اي على تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه في هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ما ذهب اليه
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة وليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر
في ذاته لانها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر بالاعتبارات وهي غير متناهية منتزعة
عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة ومثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وبعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعي الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شيء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شيء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شيء عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثاني مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزم ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد
الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في حياكل النور الاجسام والهيئات كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات في قدر كما بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ماله وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازي[2]

له اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه عم فيضه

ف المذهب الرابع

وعلى الاول اي على تقدير علمه بنفسه وبغيره ١٢ غلام يحيى

ف المذهب الاول

ف المذهب الثاني

ف المذهب الثالث

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي صاحب الحكمة ١٢ منه عم فيضه

في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن
له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة لانكم
قلتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا كيف يميز الاشياء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولى الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ويقال لها
البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لابد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا
وهذا ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما نظر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها بقبول صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل
باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا لان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما هو صالح ۸۴
للجنسية صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات
فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات ويعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجبة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
لك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء
وذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله
لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته ففي هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي
ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فهو الكل في حد ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان
كثيرة غير محدودة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل او لشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهرا للماهيات وبين
كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها وبهذا الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه
يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك
امر بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقيا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق ولا سبب لاثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الجبعة الواحد
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم قوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيأتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت اخترعها البناء اولا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم نسبة ما تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ثم لا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما يتولد منها ولا شيء من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف مرامهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الٰهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود ولا دافع لها عن هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي

وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق

وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم

الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء

الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس

بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤن ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى

ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ

كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من دفع الالزام وليس بمرفوع

الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها

وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها

يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون

عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها وجودها

عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا ۲۲۴

وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى

اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي

هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب للتكفير قائله فانظر كيف ينكر

ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية

في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قال[مبتدا] تلك الصور لوازم[خبر] ذاته فلا تنفك عنه قلنا انه اذا اردت باللزوم

ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان[شرط] فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او واجبة لغيرها

على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال خال عن التحصيل على ان الصفة تحتاج الى

الغير ويقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتفوه بوجوب وجودها لذاتها وعلى الثاني[مبتدا] فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا[خبر] فيكون ذات الواجب في

مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما

في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شيء[مبتدا] اشرف من ذاته[خبر] وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة

يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما للمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء

ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد

شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات والطلاق المقبول ههنا ليس بمعنى

الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد **اقول** هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

ق
الايراد الاول

ق
الايراد الثاني

ق
الايراد الثالث

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم
ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدرها قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما في شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه
المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت
بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا واما قال
ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخبط فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا
فانه يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات مجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها
في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا
في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لابد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها
به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهرا واعراضا فان كان الاول لزم ان تكون
موجودات عينية كالجواهر الأخر فلابد لصور أخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض
العاشر ان هذه الصور المنضمة لابد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها
ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك
محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه أخر كثيرة لرده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام
فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور
بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا
بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا
لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة
وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات
نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها
موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا اما لم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

٨٨

قوله او واحدة بسيطة ... تعلقات كثيرة

اي المولوي عبد الحكيم اللاهوري ١٢ منه

مد ظله

انما یتحقق فی وقت وجودها فصفة العلم قدیمة والتعلق حادث وفیه ما اورده المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة بان العلم بالمتعلق بشیٔ لم یتغیر فلک الشیٔ معلوما فیلزم علیهم ان لایکون الله تعالی عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وذکر فی شرح التجرید الجلالی بوجه آخر وهو انه تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبته الی جمیع الامکنة علی السواء فلیس بالنسبة الیه قریب او بعید او متوسط کذلک لما لم یکن وجوده وصفاته الحقیقیة زمانیا لم یتصف الزمان مقیسا الیه بالماضی والاستقبال او الحال بل کان نسبته الی جمیع الازمنة علی السواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته ولیس فی علمه کائن وکان وسیکون بل هی حاضرة عنده تعالی فی اوقاتها فهو عالم بخصوصیاتها انتهی ونقل شارح المواقف عن کثیر من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشیٔ والعلم بانه سیوجد واحد فان من علم ان زیدا سیدخل غدا فعند حصول الغد یعلم بهذا العلم انه دخل الآن اذ کان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد به یعلم انه دخل الآن بطریان الغفلة والباری تعالی یمتنع علیه الغفلة فکان علمه بانه وجد عین علمه بانه سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر فی علمه انتهی اقول هذا لا ینفع فی هذا المقام فانه مع کونه آئلا الی القول بالمعیة الدهریة التی انکرها المتکلمون یستلزم جهله تعالی فی مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلیة بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائی وایضا تلک الصفة لاتخلو اما ان تکون ممکنة او واجبة لا سبیل الی الثانی وقول بعض المشائخ کحمید الدین الضریری وغیره ان ذاته وصفاته کلها واجبة لذاته مردود اوما ول لمنافاة التوحید علی الاول فاما ان یکون صدورها بالاختیار او بالاضطرار الثانی نقص مناف للوجوب وقد فرعنه المتکلمون غایة الفرار وعلی الاول یلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلیة بالذات لامحالة لان کل ممکن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فیحصل فی ذاته صفة اخری بها تعلق بالصفة الاولی والکلام کذلک فی هذه الصفة فاما ان ینتهی الی ذات الواجب فیؤل الی مذهب الحکماء والا فلا یحصل المطلوب فافهم فانه دقیق وبالتامل حقیق قوله او غیر قائمة به عطف علی قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممکنات الخ هکذا ذکر فی شرح السلم لاحسن المحققین ملا محمد حسن رح وغیره ویرد علیه ان الکلام ههنا فی العلم الفعلی المقدم علی ایجاد الممکنات وحضور الممکنات عنده تعالی بهذا الوجود لایکون الا بعد تحققها ووجودها فایراد هذا المذهب فی هذا المقام لیس بصحیح الا ان یقال هذا المذهب ایضا فی العلم الفعلی وقع للقائلین به بسبب الاشتباه غایة الامر ان غیر صحیح کما ان القول بالانضمام غیر صحیح فمن ذکره ههنا بسبب التقریب والتحقیق الذی یظهر لی هو ان الغرض فی هذا المقام ذکر المباحث الواقعة فی علم الواجب الفعلی اما وجودا کما فی مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغیرهما او عدما کما فی هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتی ذکره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرین ان ذکر هذا المذهب فی هذا المقام وقع تقلیدا لما فی العروة الوثقی والا فلا یخفی علی من له ادنی مسکة ان الکلام فی العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وحضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری انتهی ویؤیده ما حققنا انهم باجمعهم یذکرون مذهب صاحب الاشراق فی هذا البحث مع انه مبنی علی انکار العلم الفعلی کما سیاتی فافهم قوله بوجودها الدهری فالاشیاء کلها مع قطع النظر عن تحققها الزمانی حاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری الذی لا اول فیه ولا آخر کلها مع الواجب تعالی معیة دهریة فیعلمها الواجب بنفس حضورها ای بنفس هذه الاشیاء الحاضرة فعلمه تعالی نفسها ولا حاجة الی ارتسام صورها ولا الی امر آخر ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا المذهب من القبائح اما اولا فلانه لایشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومة ازلا وابدا العدم وجودها فی الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهری وبعضها بطریق آخر غیر صحیح کما لا یخفی علی صاحب الباع النجیح واما ثانیا فللزوم الاستکمال بالغیر واما ثالثا فللزوم زیادة صفة العلم علی الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجریان براهین التسلسل وغیره فی هذه الممکنات الحاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری

لما ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه مد ظله

۵ التالی ان یراد بالوجوب الوجود بالغیر او یراد به ما لذاته او یراد لذاته تعالی لا لذاته وکذا لا یلیق علی کلامهم منه مد ظله

۸۹

او غیر قائمة به قوله فاما بنفس حضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری ۱۲ غلام یحیی رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول المبحث الاول الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة ههناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه فالمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر ٩٠
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة المبحث الثاني صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان الوجود
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول له والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليه
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس المبحث الثالث الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فانه هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لا يحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية ومعية دهرية والمتبقر[له] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبرائته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان وبعديتان متعاقبا بالحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم لم يقع فقدر في عدم ج ووجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائبة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر اليس اذا كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض نسبة متصورة امتدادية للواجب فتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة[له] الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع لا تتعقلها الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان فصار سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم البحت فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه في ما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بملاحظته وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصورها فضلا عن ان تصدقها فلا يصح القول بالحدوث

له اي المتبقر منه ظله

91

له اي العلامة محمود الجونفوري رح منه ظله

الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لاقبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة
من حمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرتها قوله او بحضور الصورة الجوهرية هذا منسوب
الى افلاطون الالٓهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناط الاجراء
الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب
حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع
وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجودي ذوي صورها
فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لابعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان
عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات[1] الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة[2] في كتبه في تشنيع
هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية
من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا
اقترنت بالمادة صورا طبعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبعية لاتكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لاتقوم بلا مادة
والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الآخر انتهى ثم قال في ثاني
سابعة الٓهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لايتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحوا نحوه وايا ها تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المتبحر في العلوم[3] في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية
في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان منحازة في عالم الامر من الافراد
وفي باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين
عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على حيالها
هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه
وتم مرامه ولابد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها
بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب
الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين من حكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ المقتول[4] في كتبه كالمطارحات
وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر
لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال
المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان

[1] كايراد الاكتساب بالغير ولزوم الجهل في مرتبة الذات وجريان التسلسل في هذه الصور وغير ذلك ١٢ منه مد ظله

[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله ١٢ منه مد ظله

[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله

[4] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه مد ظله

العجمية في ريش من رياش الطاؤس مثلا انما كان لاختلاف امزجة تلك الرتبية من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات
الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن قد علوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شئ منها مما ينفع ويهدي
الى الصواب والتحقيق انه لاسبيل الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ابطالها بالدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس في
ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شي
وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول
ومن قبله من الحكماء المتالهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلا لا تكون
في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لراها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
متميزة وليست في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب
اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي
مبتدا ۱۲ خبر ۱۲
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق
الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة
فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح
فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها كثيرة لا يشفي العليل واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن ما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا
لمن سبقه فيرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة الكوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاتها عدم قيامها
بذاته تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور نفس
الممكنات ولنعم ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها ويجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد
مبتدا ۱۲
والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لا يمكن في علم الباري
تعالى علم العرض الا بعلم المحل انتهى كلامه فيما لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى لعدم قيام
دليل قوي على بطلانهما بعد الالتفات الى تشبيه كلام المحققين ان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة في الخارج وكذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها لكنك ايضا فاستقم ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة

۹۳

۱ه في الذكرى اشارة الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على ابرخس وعصره مقدم على عصر بطلميوس كما يعلم من شرح القاضي الرومي للملخص الهيئة وما يفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان ارسطو متاخر عنهما فزلة عن القلم ۱۲ منه مد ظله

۲ه اي الشيخ شهاب الدين السهروردي ۱۲ منه مد ظله

۳ه اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ۱۲ منه مد ظله

۴ه اي مولانا محمد حسن رحمه ۱۲ منه مد ظله

وفسره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة قوله حضورا اشراقيا

هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق

وشرحها لمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنه على ما مر تحقيقه بل يكفي

فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ما له وما عليه فلما كان

حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له

بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء

بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور

الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث

الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات

العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة لكونه

عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى

لانه لا يحجبه شيء عن شيء والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان

حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر

وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا لذاته وغيره ٩٤

ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير

وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة الهية فكما ان علمه

بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافة الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه امور

الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة قف الاول

على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام

وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة

بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة

لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها للنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا

ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى العقول بكون

ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من

ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا

فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم قف الثاني

اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية اولا لان الاضافة تتوقف على وجود

او بنفس حضور الاشياء

حضورا اشراقيا

او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ١٢ غلام يحيى رح

على فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لايخفى على احد آلثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان الاول يلزم ان لا تميز عنده تعالى لبعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شئ منها على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه و[له] استبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لا يصح اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم في داخل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد حقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس للثبوت امر آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض ليس بشئ ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والمقاصد والتهذيب وغيرها رأينا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن المقتضى لما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه الاستدلال بان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيه من المتقدمين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليلها

له اي العلامة صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

علينا انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذا الطلوع الآن معدوم في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما
عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران في الهواء فتميز احد المعدومين
عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين
القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه
الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد
في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بني المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى
في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام[1] الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا
وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك
الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بانتساب
حصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد
ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك
بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤل اليه والآية
التي عولنا عليها قوية بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلي
بالممكنات بثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلي لكن لها نحو من الثبوت بها تنكشف الاشياء
عنده تعالى ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي
او الذهني فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب في
صفة الكاملة الى غيره واما ثالثا فللزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال اللاتناهي في تلك
الممكنات الثابتة فيبطل كما بطل به الانضمام على ما مر تحقيقه **قوله** وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من
مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات
في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه وانه غيره
ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد ازلي قديم ولا عين لها موجودا انتهى
وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هكذا فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم بل ما عاملناهم
الا بما اعطوناه من نفوسهم بما هم عليه فان كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا لهم الا ما

[1] اي الامام فخر الدين الرازي الخطيب ١٢ منه

۹۶

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا لطيفا به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد ولم يأول وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفتك سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى الصورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصورة متعددة تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الوجودي فعقله لذاته بعينه تعقله لمعلوله الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب وجود الاول هو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مدظله

حاشية ... 97 المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب ١٢ والى الكل مذهب ذاهب ١٢ غلام يحيى رح

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان صاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا باس في صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلة
وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقلة لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لما هي من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له انتهى وبعد التيا والتي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى
جزءا له ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواه كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على عشرة مذاهب مع ايراد حصر
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب
الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني
والثاني مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش رايه عليه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا
ظهر ان ما فعله[1] افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد
من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات
ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات[2] اثبات ان المجردات
تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال اولا يدل
على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت
وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس
وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان
المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه
فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات
للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي[3] الكوفاموي ثم ثالثا انهم اختلفوا
في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع
من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي[4] والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام
الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها
ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان
تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها لا لان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان تحصل الغير
الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها
لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المعقولات انفسها لا الحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها
وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فيحصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول
والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها
ما هي حاضرة عند غيرها كالجواسيس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام
الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول
المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا
التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه
مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم تحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني
ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون
المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي منه مدظله
[2] هو اسم الكتاب صنفه الشيخ وتفسيره بالحواشي المعلقة على موضع كما صدر عن العلامة اللكهنوي مما ينبغي ان يصغى اليه منه مدظله
[3] اي القاضي ارتضا علي خان الكوفاموي المدراسي منه مدظله
[4] اي المولوي فضل امام الخيرآبادي منه مدظله

الا ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك بانفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وزعم بعضهم ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لا لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذاتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها
لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسه كاف لادراكها الذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك الشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء
عند شيء فلما حضرت عند انفسها لاجرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[ك] الكوفاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي التجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه حينئذ يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لابد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة وحينئذ لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود
والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لاجرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم
قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له
والمأخذ فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة مأخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى المجموع
الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو مأخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة سراج المحققين[ك] نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات
وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس
تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ومأخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومداراله وهو الادراك فيكون المفارقة جزأ من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل[ك] اللبكني ان في جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا قوله يدل على اخذ المأخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ المأخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك المأخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

ك اي القاضي ارتضا علي رح ١٢ منه مد ظله

100

ك اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم ١٢ منه مد ظله

ك اي المولوي سجاد الله اللبكني ١٢ منه مد ظله

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت قوله ويقس عليه آه يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يكفي مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث قوله اذ التجرد آه اقول هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ في الحكم على المشتق لا يفيد في الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس نفسه وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدأ المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات في نفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات قوله فانطبق عليه الحاصل الآ قال في المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لنفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا قوله سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة قوله او ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها في الجسد سواء كانت في خارجه او باطنه قوله بل لغيرها بكل واحد من المعاني الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستقلة لانفسها ولا قائمة لا في موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلا بد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له قوله اذ المراد بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هي الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات الجسمانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هي راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين في حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمي لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان واسطتها اقرب من واسطة فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعني الجرم المخصوص صحيحا والعين كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الگوپاموي لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائمة بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة انتهى

١٠١ قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ... منه غلام يحيى

١ اي مولانا محمد حسن اللكهنوي منه مد ظله

٢ اي المولوي محمد عظيم الگوپاموي منه مد ظله

وجه الانحساف انه مبنی علی فهم ان الضمیر راجع الی الغیر وقد عرفت ما فیه والثانی ما اختاره الفاضل السندیلی من ان ضمیر
ہی راجعة الی الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله کالعین مثال للمنفی ای لذواتها والمعنی ان
الآلات الجسدانية وہی القوة الباصرة مثلا وجودہا لا لذواتها ای لیست ہی قائمة بانفسها کالعین بمعنی الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودہا لغیرہا ای ہی قائمة بالغیر وہو محالها فلا یلزم ح ان یکون العین بمعنی الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما فی ہذا التوجیه من التکلفات العدیدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشی والیه مال الجمهور وحاصله ان ضمیر ہی راجع الی العین وتانیثه باعتبار انه من المؤنثات السماعیة والغرض من ہذا القول
دفع توہم وہو ان العین ہو الجرم المخصوص وہو لیس بحاسة وآلة حقیقة فکیف یستقیم مثالا للآلات الجسدانية ووجه الدفع انه لیس
المراد بالعین ہہنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فی الادراک بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت کیف یصح ارادة
القوة الباصرة من العین مع انه لا یطلق العین علیها فی عرفهم قلت ہذه الارادة مجازیة فیکفیها ادنی مناسبة اقول ہہنا توجیه رابع
ظہر لی وہو ان الضمیر راجع الی ما ہو قریب منه یعنی الغیر لان الاصل فی کل ضمیر ان یرجع الی ما ہو قریب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة علیها شائع والمراد بالعین القوة المودعة فی التجویف بقرینة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنی والآلات
الجسدانية وجودہا لا لذواتها کالعین ای القوة المودعة فی تجویف ملتقی العصبتین مثلا بل لغیرہا وہو النفس الناطقة فافهم قوله النابتتین
من مقدم الدماغ الخ قالت الحکماء فی تشریح البصر ان صورة المبصر تنطبع فی الرطوبة الجلیدیة التی ہی من طبقات العین ومنه الی مجمع
النور ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس بواسطته ومجمع النور ہو المسمی بالقوة الباصرة وہی قوة مفوضة فی تجویف ملتقی العصبتین
المجوفتین النابتتین من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا فی کیفیته فقیل انهما یتلاقیان ویتقاطعان تقاطعا صلیبیا ویصیر
تجویفهما واحدا ثم یتباعدان الی العینین الیمنی الی العین الیسری والیسری الی الیمنی وقال بعضهم انه ینفذ النابتة الیمنی الی الحدقة الیمنی
والیسری الی الیسری من غیر تقاطع صلیبی والتفصیل فی اسفار الحکمة قوله وعدم کونها مفارقات ایضا تحقیقه ان مناط الادراک
علی تقدیر ان یکون الاشارة الی مجموع الامرین کما ہو مختار الفاضل المحشی مجموع کون وجودہا لها بمعنی قیامها بنفسها وکونها مفارقات
ولا یکفی احدہما مجردا عن الآخر للادراک ومناط عدم ادراک الآلات الجسدانية عدم الامرین فان وجودہا لغیرہا وہی مادیة ایضا
وانما لم یذکر الشیخ الثانی لوجهین احدہما الظهور فان عدم کون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاہر غاية الظهور وثانیهما
عدم الحاجة الیه فانه یکفی لاثبات عدم ادراکها ذکر عدم احد مناطی الادراک قوله فاذا کان وجودی لی بالاصالة الخ ای
انما ادرک ذاتی علی تقدیر وجدان الاثر منی فی یکون وجودی لی بواسطة الصورة فاذا کان وجودی لی فای حاجة الی الاحتیاج
الی الصورة لتحقق منشأ الانکشاف الاقوی لا یقال فح یجب ان یعلم النفس ذاته کما حقه لوجود سبب الانکشاف الاقوی ولیس کذلک
الا تری الی الاختلاف الواقع فی النفس ہل ہو بسیط ام لا وہل ہو حال فی البدن ام لا وغیره من المسائل النزاعیة ولو کان
انکشاف النفس عنده حضوریا لا یحتاج الی الصورة لما وقع ہذا الاختلاف فان کل احد یعلم نفسه لانا نقول علم النفس بنفسه وان کان
حضوریا لکنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراک لیس الا حضوره عنده وحضوره عنده لیس الا بالاجمال فلا یعلم حقیقته علی التفصیل
وہذا ہو الباعث لتحیر العقلاء فی حقیقة النفس والسر فیه انه لا یلزم من العلم بالشیء العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ہہنا ظهر سخافة ما قال

اي المؤول محمد علي السنديلي منه
النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
العينين لا الجرم المخصوص فعلم فلذلك الخ
١٠٢

الفاضل الميبذي في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى **قوله** والقول آه رد لما قال الفاضل السنديلي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضور ذاتي لذاتي من غير متابعة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم هو الاول فلا يتم الدليل انتهى وجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي لي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم ولا الاحتمال الصرف وسعته يحجب سد بابها **قوله** كما ينادي الصدر الى الصدر اى ينادي اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان معنى وجودها لنفسها ولغيرها استكمالها بها واستكمال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمال انفسها فلا بد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا او حضوريا فعلم ان تعقل الشئ وادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده بوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشئ عند الذات المجردة واما على تقدير ان يكون المراد بهما الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حضور الشئ عند الذات المجردة **قوله** والعجز الى العجز اى ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لنفسها باي معنى اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشئ عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة **قوله** وحصوله الخ قال في المنهية انما احتيج الى بيان الحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت تحصيله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا فلا يصح التفريع بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى الحصول بحيث يظهر منه ما اخفاه السيد المحقق **قوله** وحضوره عندها اما بواسطة الخ هذا صريح في ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورة من الشئ عند العقل او الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي فاندفع ما اورد عليه من انه كما ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري والتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم **قوله** المتحدة معه قد يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية يلزم المحالات الكثيرة ككون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل نفس الماهية لتلك الهوية فيتخالفان في الاحكام وذلك الحاصل ماهيتها بحذف المشخصات فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة اصلا وهذا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن **قوله** وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا جميع صفاته الانضمامية واما الانتزاعية فلا علم لها حضوريا بل حصوليا فقولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ليس على اطلاقه وبه ظهر سخافة ما ذكره العلامة الجرجاني في شرح المواقف تبعا لصاحب

له الى الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي منه مدظله

له اى المولوى احمد على السنديلي منه مدظله

له اى مولانا السيد الشريف الجرجاني منه مدظله

الواقع من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذاتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تنبيه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده لنفسه يكون علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها انها لما استكملا بذواتها او حضورها عندها او وفيانها بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعها نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ[1] المقتول في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او غيرها فتكون لك قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا لغير ولا باثر مطابق ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال لا ولا الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي والى ابي محمد سهل بن عبد الله التستري وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند   سمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لماهيتها لا بامر عارض لها فتعقلها بعينها هو الادراك بوجودها لها وحضورها عندها ... عنها ... كما هو شان العلم الحضوري بانفسها ١٢ ح

[1] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه مد ظله

١٠٥

واشتغلوا بالبلائق الميولى ثم فارقني وابكى على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على المتصل ليس حقيقة بل هو محمول

على المبالغة **قوله** وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الا

المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى الاطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون

الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة

لذكر العلة اي ههنا امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت

معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية المعنونية

ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف

ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات

الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث

الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في

العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية

ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة

بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك

على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه

لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزاجان الشيرازي

الاول ورده السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري

فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد

المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان

الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير

احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا النفس ذواتها وهي معلومة ايضا

فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس

والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في

علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية

وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف

فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره ونعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفسه فانه لا يتحد الكل فيه

ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر

تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها **قوله** فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له **قوله** من ذ

الذی الجئہم علی ذلک دفع الایراد الوارد علی مذہب الفلاسفۃ القائلین بان علم المجردات بانفسہا عینہا وتحقیقہ ان الامام[1] الرازی اورد علی الفلاسفۃ فی شرح الاشارات ایرادین الاول انہ لو کان تعقل جوہرنا نفس جوہرنا کما یقولہ الفلاسفۃ فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان یکون عین علمنا بذاتنا اولا علی الاول یلزم التسلسل فی العلوم الغیر المتناہیۃ وعلی الثانی یلزم ان لا یکون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ہذا خلف والثانی ان حصول شیء لشیء فرع تغایر المنتسبین فکیف یکون الشیء عالما بنفسہ فاجاب عنہما المحقق[2] الطوسی فی شرح الاشارات سالکا مسلک التغایر قائلا بان علمنا بذاتنا ہو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بالاعتبار والشیء الواحد قد یکون لہ اعتبارات شتی فلا یلزم التسلسل لانقطاعہ بانقطاع الاعتبار والتغایر الاعتباری کاف فی الحصول والاضافۃ فان المعالج لنفسہ معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد فاندفع الایرادان المذکوران وتبعہ المحقق[3] الدوانی وجماعۃ وقد شنع علیہم جماعۃ من المحققین ومنہم السید المحقق باقر کیف یظن ان علم المجرد بذاتہ یحتاج الی حیثیۃ تقییدیۃ فیہ بان یکون فی ذاتہ بازاء العالمیۃ شیء وبازاء المعلومیۃ شیء آخر وقیاسہم ذلک علی المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغایر الاعتباری ہناک لا ہہنا وذلک لان التغایر الاعتباری عبارۃ عن ان یوجد فی ذلک الشیء امران تصدق احدی الحیثیتین باعتبار احدہما والاخری باعتبار آخر کما فی المعالج والمستعلج فی الامراض النفسانیۃ فان مصداقہما وان کان واحدا بالذات وہو النفس ولکن فی مصداقیہما تغایر بالاعتبار البتۃ فمن حیث ان فیہ قوۃ فاعلۃ من ابتداء الخلقۃ معالج ومن حیث ان فیہ قوۃ منفعلۃ من ابتداء الفطرۃ مستعلج فوجد التغایر الاعتباری ہہنا بحسب المصداق ولا کذلک علم النفس بذاتہا وعلم العقول بذواتہا فانہ لیس فیہ قوتان من مبدأ الفطرۃ احدہما تصیر مصداقا للعالم والثانیۃ تصیر مصداقا للمعلوم بل ہی من مبدأ الخلقۃ واحدۃ فہی بنفسہا علم وعالم ومعلوم والحیثیات انما اعترضت بعد الصدق والسر فیہ ان العلم الحضوری انما یکون بحضور شیء عند الذات المجردۃ والحاضر انما ہو نفس الذات الموجودۃ فی الواقع من حیث ہی ہی لا الذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ الاخری الملحوظۃ معہا فان الذات الملحوظۃ بالحیثیۃ انما تحضر عند المدرک اذا لاحظہا المدرک مع تلک الحیثیۃ فیکون لہا فی تلک الملاحظۃ ارتسام لا حضور ذہنی عندہ فلم یبق العلم الحضوری حضوریا فاذن مصداق العاقل والعقل والمعقول ہہنا واحد وہو النفس من حیث ہی ہی من دون التغایر فی المصداق فظہر انہ قد اشتبہ علی القائلین بالتغایر التغایر قبل الصدق بالتغایر بعد الصدق والمطلوب ذاک لا ہذا والثابت ہذا لا ذاک واما الجواب عن اعتراض الامام فلیس یتعین بہذا الطریق الفاسد بل یجاب عن اول ایرادیہ بانہ ان ارید بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انہ عین ذاتنا بلا تغایر اصلا فمن این یلزم التسلسل وان ارید بہ علمنا بمفہوم علمنا بذاتنا فہو وان کان غیر ذاتنا لکنہ تابع لاعتبار المعتبر فینقطع التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثانی بان حضور شیء عند شیء فی علم المجردات بانفسہا انما ہو بمعنی عدم غیبوبۃ شیء عن شیء وعدم غیبوبۃ شیء عن شیء لیس اضافۃ حتی یحتاج الی تغایر المنتسبین کما لا یخفی علی المتامل قولہ حیث قال فی الحاشیۃ القدیمۃ ای المتعلقۃ بشرح التجرید الجدید ولننبہک ہہنا علی فائدۃ جدیدۃ وہی ان التجرید من تصانیف العلامۃ المحقق نصیر الدین الطوسی ابی جعفر محمد بن محمد المتوفی سنۃ اثنتین وسبعین وستمائۃ حرر فیہ مسائل الکلام مع نقض وابرام مشیرا الی غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذا تصدی لشرحہ جمہور من الفضلاء وقصد لحلہ جمع من الاذکیاء فاول من شرحہ تلمیذہ جمال الدین حسن بن یوسف بن مطہر الحلی الشیعی المتوفی سنۃ ست وعشرین وسبعمائۃ ثم شرحہ العلامۃ شمس الدین محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفہانی المتوفی سنۃ ست واربعین وسبعمائۃ سماہ تشیید القواعد فی تجرید العقائد واشتہر ہذا الشرح بین الطلبۃ بالشرح القدیم وعلیہ حاشیۃ عظیمۃ للعلامۃ

[1] ای مولانا فخر الدین الخطیب الرازی رح ۱۲ منہ مد ظلہ

[2] ای مولانا نصیر الدین الطوسی ۱۲ منہ مد ظلہ

[3] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مد ظلہ

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة شرحاً لطيفاً ممزوجاً واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٠٣ ثلث وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره ولكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان خاتمة الجلال قبل خاتمة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان لا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس هو باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكره في [illegible] واعترض عليه افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان مع الفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف للمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها بهتان عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل ايضا او لم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صوابه ان يقول حكمت اذ لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد على السنديلي تحريره الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما يفهم من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امر اعتباري محذوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير وردا له كما يقتضيه سياق كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري بوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد على السنديلي صوح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهناك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا باء سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله ومما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي هو استاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده[1] ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما وجد في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عين النفس

١٠٩ [1] اي المولانا محمد امين نور الله مرقده منه مد ظله

١٠٩

ملا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وبذا معنى قوله والعلم المتعلق بهما علم حضوري قوله امر اعتباري لان المركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجودها الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجودا لحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله فظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا التلويح ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما تغايرا قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاته نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تقيها بها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيهما استعداد انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فلا يتم ما اورده وما جعله الصواب ان سلم الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ المورد الفاضل الجلبي على السيد ومحصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حتى في علمه تعالى بنفسه ولكن لا نظير حقيقة في علمنا بانفسنا الا مكان التغاير الاعتباري بينهما بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف [illegible] مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد [illegible] عاقلة واستعداد لكونها معقولة ففيه التغاير الاعتباري بينهما [illegible]

العاقل والمعقول فی علم المجردات بانفسها وحصول عدم الورود وان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس وجودا استعداد الشیٔ فرع امکانه واذ ليس فليس قوله والاتصاف لشیٔ ممکن مسبوق بالاستعداد وهذه المقدمة احسن المقدمات التی يستدل بها علی ثبوت الهيولی وعليها يتفرع کثير من مسائل الحکمة قوله والا لزم الخ ای وان لم يکن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يکون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليد الابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل فی علم الشیٔ بنفسه ان يکون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يکون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان کانت تلک الصفة متعلقة بالشیٔ بواسطة الصورة فالعلم حصولی والا فحضوری انتهی اقول انت تعلم ان مبنی هذا التحقيق علی ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة علی الصورة ينکشف الشیٔ عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة ومبنی هذا البحث علی ان العلم هو الصورة العلمية علی ما هو متقرر فی اذهانهم کما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما علی الآخر ليس من شان المحصلين نعم لو ذکره بعنوان التحقيق کما فعله من قلده لکان له وجه لکن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد ودعوی البداهة لا تسمع وتعد التيا والتی اقول بطلان القول بالتغاير وان کان ظاهرا علی مذهب الجمهور القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة بما ذکره فی التعليقات لکنه لا يستقيم علی مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخری تحصل بعد الصورة العلمية فان دلائل الحالة الادراکية لو تمت لدلت علی وجودها فی علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباری بين العاقل والمعقول فی علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع فی الرد والقبول قوله فانه کالنتيجة لجميع ما سبق انما قال کالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد فی النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار کالنتيجة لان النتيجة کما انها مطلوبة من المقدمتين کذلک هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ وذلک لانه علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول کلها فی علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يکون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية الخارجية سواء کانت فی الملحوظ او فی اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه کما اشرنا اليه علی ان العلم الحصولی لا يکون الا بحصول صورة فاذا لم يکن العلم عين المعلوم لابد ان تحصل صورة منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة ما سبق علی ان المعقول فی العلم الحضوری لو لم يکن عين العقل لزم ان يکون علمه بحصول الصورة فی حيز الخفاء قوله ههنا ای فی علم المجردات بانفسها قوله بل جار فی الحضوری مطلقا سواء کان العلم الحضوری بذاتنا او صفاتنا او غير ذلک قديما کان او حادثا قوله ما يغطی به المرأة وجهها ای من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينکشف عنک غطاؤه مشتمل علی الاستعارة المکنية والتخييلية والترشيح قوله لانها من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع علی نوعين الثبوتية وهی ما لا يکون السلب جزء المفهوم کالسواد والبياض والسلبية وهی ما يکون السلب جزء المفهوم کعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الی قسمين الانضمامية والانتزاعية فيما اشتهر ان علم النفس بصفاتها حضوری ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس لانها من الامور الاعتبارية فلا يکون علمها الا بحصول الصورة ولعلک تفطنت من ههنا انه کان الاولی للسيد المحقق ان يقول بل المراد من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد فی علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم علی الشارح ان لا يکون علم العلم الحصولی علما حضوريا لان العلم الحصولی عنده عبارة عن الحالة الادراکية المنتزعة عن الصورة ولا شک انها من الامور الغير المحاذية

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شيء عند شيء لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت غير مرة انه من مخترعاته ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا العلم من اين علم انها من الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زائدة فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء واستدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شيء يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدء الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مذهبهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل نقول انه ليس في الواجب امر ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فلما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر ولو لا الكشف فلا كلام لنا معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم تحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن جميع النقائص ولما ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض المتقررين من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت قوله لا صدان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة او لا وقوعها علم حضوري لئلا يلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو وبكر في محل واحد فان لم يكن الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان الاجتماع الممتنع اي ليس بحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

لعله اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

قوله فالواجب تعالى عن جميع النقائص اعلم ان يكون منزها عن جميع النقائص وكذا جميع صفاته الى آخره سبحانه من الاقوال بعينه ... بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا صدان يتوجه عليه ١٢ غلام يحيى رح

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التمايز بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان اطال الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض 112
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين فذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مع تعين اجتماعهما لازمين فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف ولنا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعها انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيه يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة و
ثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى

لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال فى محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما فى هذا

الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان

الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اى الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة

فى محل واحد فى زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فى محل واحد على نحو واحد

وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعى

وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامى فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس

بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما

فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فى زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبنى على

القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح

وذى الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فى محل واحد وقد يورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية

موجودة فى الذهن بوجود ظلى وتلك الصفة موجودة بوجود اصلى خارجى فصورتها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل

وخامسا ان كمال المدققين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانى منع استحالة اجتماع المثلين

والثالث النقض بعلم الجزئى بما هو جزئى وستعرف تحقيق كل منها مع ماله وما عليه وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة

على تخصيص المقسم بالحصولى كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من

الامور الانتزاعية الموجودة فى الذهن وكذا وقوع النسبة او لا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضورى والا يلزم اجتماع

المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة

الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسيمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضورى مبرأ من التصديق والتصور لكونهما

من خواص العلم الحصولى وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولى فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى

هو كالشرط او شطر فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولى ليخرج الحضورى ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة

الى التصور والتصديق وهى متحدة مع العلم الحضورى لما مر من ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان فيلزم انقسام العلم الحضورى اليهما

لزوما بينا من حيث لا يعلمون ثم اجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء

الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضورى فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور

والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر

مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضورى بالتصور والتصديق وان كان

هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضورى لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولى

فلذلك خصصوا المقسم بالحصولى فان اتصاف العلم الحضورى بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولى بهما فهو اتصاف

مثال اى على الدليل المذكور

لكون علم النفس حضوريا ١٢ منه مد ظله

عفى

وسادسا ان مولانا كمال الملة والدين اللكنوى ١٢ منه مد ظله

عفى

سابعا

ما

هذا التقرير يشعر بانه لا يشترط عدم تشكيك

دليل الخصم فى تقرير المعارضة

وقيل تحقيقه كما فصله الاستاذ دام ظله فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية ١٢ مولوى حافظ الوارث

الاول

۱۳

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليهما ومع ذلك فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور والتصور عبارة عن ارتسام الصورة في العقل ولا ارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا يكون النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضوري وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب عنهما الفاضل اللبكني بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اقول هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعي التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان للتصديق معنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقوله انا موجود وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل قوله بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحكم عن الدليل ويرد عليه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فكيف الحمل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله ولزوم المحال فالاولى في تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زيادة توضيح في هذا البحث فارجع الى شرحي للرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية قوله فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وبهذا يظهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال قوله لاحد ان يمنع الخ في التنكير اشارة الى ظهور المنع وتوضيحه ان ما ذكره السيد المحقق وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه وههنا وان لم يكن بينهما التمايز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التمايز ليست منحصرة فيه بل قد يكون التمايز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التمايز موجود ههنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صارت محلا للصفات الانضمامية ومن حيث انها قابلة لعلمها ومستعدة لحصول صورها صارت محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل قوله لزوم اجتماع المثلين المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال قوله كما صرح به المحشي في موضع آخر اي في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود لحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

قوله اي الفاضل عماد الملة والدين اللبكني منه مد ظله

قوله انما قال فالاولى لانه يمكن ان يجاب عن الاول بان النقض ههنا بمعنى المفعول وعن الثاني بان المراد بالتخلف معناه اللغوي لا الاصطلاحي منه مد ظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال

من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضوره للنفس وذلك كما نتصور ذواتنا بذواتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا لما نبهتك

عليه سابقا قوله والتمايز بين المتحدين الخ انا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما

فيلزم اجتماع المثلين المستحيل في حاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا قوله لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل

ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين قوله كالهيولى قد عرفت ماله وما عليه فتذكر قوله من ارتفاع الامان الخ بيان لما بني

عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا

وهو هادم لاساس اليقين فهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف قوله لانا لا نجد باسا الخ

بيان لما في المبني عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة

على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم السارى

في جهات الجسم الطبيعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية

فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي القائلين ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية

ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبيعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين القائلين انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى

على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع

اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراي

بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن في النظر يظهر له حقيقة الحال ويظهر ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل

ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف

ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما

ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة

فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة

ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه

من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير

او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي ايضا ولو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع

عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرها وقطع

النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن

الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترئ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ

ما املينا عليك فلعلك لا تجده من غيري قوله اذ الحس قد يغلط كثيرا اقول قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يتنافر

115

الى ان ما بني عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبنى عليه الامان في الارتفاع

اجتماع المتضادين ودفعه بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
قوله وان الجسم اه هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم يغمس في صبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة
كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلال ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فما دراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا وتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى ان معنى
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن مع هذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها متصورة
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل
يكاد ان يكون برهانيا ولهذا اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود غائب عنا
مستقيما

١١٦
اي مولانا فخر الدين الرازي

فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب حقّ من مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو فرار عما منه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلي ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها الحكم الايجابي اصلا
وفيه ان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لانا نقول لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شأن هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فانه من مقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
١١٧ الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا للمحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
له اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رحمه الله منه
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تبعا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة منها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

فی صدق الحکم علی شئ آخر فان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید فعلی ہذا لا یکون القول بالوجود الذہنی مجدیا اصلا واما علی التقدیر
الثانی فلانہ لما تعدی الحکم علی الصورة الموجودة بالوجود الظلی منہا الی الہویة العینیة مع کونہا مغایرة لہا وجودا وتشخصا فلما ذا لا یتعدی
الحکم علی الشبہ منہ الی ذلک الشئ انتہی کلامہ بملخصہ اقول لا یخفی علیک ما فیہ من السخافة فانا نختار ان الحکم علی الشئ الموجود فی الخارج
ولما لم یمکن وجودہ من حیث ہو ہو فی الذہن والا لزم مفاسد کثیرة قلنا بوجود صورة المتحدة معہ فی الماہیة ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحکوم علیہ فی الذہن بنفسہ حتی یرد علینا عدم وجود الہویة الخارجیة فی الذہن انما نقول بوجوب وجودہ اما بنفسہ او بما یتحد معہ فان
الحکم علی المتحد معہ یمکن ان یتعدی الی المتحد معہ ولا کذلک الشبح المباین فان الحکم علی المباین لا یتعدی الی مباین آخر وما قیل
من ان وجود شخص لا یکفی فی وجود الحکم علی شئ آخر لیس بصحیح کلیة انما یصح اذا کان بین الشخصین مباینة تامة کالشبح وذی الشبح
واما اذا کان بین الشخصین اتحاد فی الجملة فیصح حکم احدہما علی الآخر وما ذکرہ من ان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید لیس بموقعہ
فان بین زید وعمرو مباینة کلیة بحسب العوارض ولا کذلک بین الصورة وذی الصورة فان الصورة العلمیة وان کانت شخصا ذہنیا
مغایرا للشخص الخارجی فی التشخص والوجود الا انہا لیست بمغایرة لہ مغایرة تامة فان العوارض المنضمة بالماہیة فی الذہن مناسبة
للعوارض الخارجیة حاکیة عنہا فیمکن تعدی الحکم علی ہذہ الصورة الی معلومہا الخارجی ولعلک تفطنت من ہہنا دفع ما ذکرہ علی التقدیر
الثانی ایضا وبالجملة فما اوردہ علیہم لا ورود لہ علیہم اصلا وزعمہ المساواة بین الصورة ومعلومہا وبین الشبح وذی الشبح لا یصح نعم یرد علیہم
بطریق الحل انہ لما جوز انکشاف المباین بالمباین کما فی علم الواجب فای مانع من تجویز انکشاف الشئ بشبحہ المباین ہہنا لان مدار
الانکشاف انما ہو علی الحکایة لا علی الاتحاد واذا صح انکشاف ذی الشبح بالشبح صح تعدی الحکم من الشبح الی ذی الشبح ایضا لا من حیث
انہ مباین معہ بل من حیث انہ حکایة عنہ وشبح لہ فقولہم الحکم علی الشبح المغایر للشئ لا یتعدی منہ الیہ فاسد وبعد اللتیا والتی اقول
القول بحصول الاشیاء بانفسہا وان کان مما ذہب الیہ جمع کثیر وجم غفیر حتی کاد ان یکون مجمعا علیہ وعلیہ بناء کثیر من قواعدہم
المدونة فی کتبہم لکنہ مخدوش بشبہات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعہا لکن لم یات احد منہم بما یدفعہا منہا انہم صرحوا
ان العلم من مقولة الکیف ولا یستقیم ہذا الا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا فلا یصح
فان العلم علی ہذا التقدیر ہو المکتسب من صورة شئ مجردة عن مادتہ فصورة الجوہر جوہر وصورة الکیف کیف وصورة الاضافة اضافة
وہکذا الاتحاد العلم والمعلوم علی ہذا التقدیر بناء علی انحفاظ الماہیات فی الذہن والخارج فکیف یصح التفوہ بان العلم من مقولة الکیف
واجاب عنہ المحقق الدوانی[1] فی حواشی شرح التجرید القدیمة بان عدہم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیہ الامور الذہنیة
بالامور العینیة وفیہ انہم فی بحث المقولات حین قسموا المقولات الی الانواع قسموا مقولة الکیف الی الکیفیات النفسانیة والکیفیات
الاستعدادیة وغیرہا وادرجوا فی الکیفیات النفسانیة العلم والسخاوة والشجاعة وغیرہا فیعلم منہ ان عدہم العلم من مقولة الکیف حقیقة لا تشبیہا
ومجازا علی انہ یلزم علی تقدیر ان یکون عدہم العلم من مقولة الکیف مسامحة ان لا تکون صورة الکیف ایضا کیفا وہو ینافی القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشیاء بانفسہا والقول بالتوزیع بان یکون بعض العلوم کیفا وبعضہا غیرہ لا یطابق کلامہم
واجاب عنہ الفاضل الخفری[2] بان الکیف لہ معنیان احدہما ماہیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلہا موقوفا
علی تعقل الغیر ولا یکون فیہا اقتضاء انقسام المحل واللاانقسام النسبة والمقولة ہو الکیف بہذا المعنی وثانیہما عرض موجود بالفعل فی الموضوع

ف ذکر الایرادات علی مذہب الجمہور فی الوجود الذہنی

الجواب الاول

الجواب الثانی

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی ١٢ منہ ظلہ

[2] ای الموسوی شمس الدین الخفری ١٢ منہ ظلہ

بحيث لايكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولايكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان مدعاهم ان العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلايكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولاريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلايكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لايصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة[12] القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض هو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء ما
ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازي انه جمع بين
مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جامعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي اثبتها
السيد المحقق فانه يميل الى الحالة ولايحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور مبني على منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد المتفق عليه فلا ينبغي ان يعني اسمه
واجاب عنه الصدر[13] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما
حاصله ان الجوهر بعدما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له
ان للاشياء لاتقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

[12] اى مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

119

[13] اى مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود متقدما على الذاتي
جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[1] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يحكم بانه من المتباينات
من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع
هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا معنى بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للوجود الخارجي ج اما قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر
ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن و لما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان
بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف
١٢٠
عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته
في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه
رئيس الصناعة[2] في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع [illegible]
[illegible] موضوع وهو الذهن جوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن انها
[illegible] ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد
الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها لبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض
فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن
خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه
انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون
جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورده بعض المتأخرين

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[2] المراد الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله منه مد ظله

محمد ابو القاسم

اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق بسنخ حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اى ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا
فى موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود فى موضوع فاندفعا والثالثة ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ
نفسه فى عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا فى موضوع وثانيهما ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذا العرض ايضا
يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل المعنى الجوهر الاول وهو الموجود فى موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد فى الخارج كان
فى موضوع ويستنبط من كلامهم فى مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي فى منهيات شرح التجريد بمبحث فى الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين
اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت
فى موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا كذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب
انكار جمال الفضلاء استعمال العرض فى المعنى الثاني فى حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا فى كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
121 عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا فى الذهن
فكيف يخص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق فى ما سياتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها
فى العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج فى مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب فى الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا يفيد
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تندفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها
فالاصح فى الجواب عنها ان يقال المنحصر فى المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق ههنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها والمتحد مع المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور
مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذي يكون حينئذ
عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اى التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء
بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
وذكر الاولى والثانية والخامسة ... تقصير البتة واجاب العلامة ... بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه

ﻪ اي العلامة علي القوشجي ١٢ منه ظله

١٢ اي مولانا جمال الشيرازي تلميذ المحقق الدواني رح ١٢ منه سلمه

١٣ اي القاضي محمد مبارك الكوپاموي رح ١٢ منه ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على تصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور اولا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متبقر العلوم[1] وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيتها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك[2] ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد اخلاق المعنون بها ونتيجة العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وتارة تكون من غيره والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل مبنى على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرته سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف وهو الكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس [illegible] وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية تهذيب [illegible] فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهنا كغير مرة من ان مناط

[1] اي السيد باقر داماد رح منه مد ظله
[2] وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الذاتي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه مد ظله
[3] اي الفاضل مرزا جان الشيرازي رح منه مد ظله

١٢٢

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شئ فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن الاشياء كنه التصديق ايضا فلا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقل وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فانه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها ١٢٣
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات اخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك الشبهات كما ادمنا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة متقررة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود وبان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها لزم
وجود الشئ قبل وجوده ووجود الشئ قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني[1]

ف
التصديق الشبهات

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني سح ١٢ منه مد ظله

الفرعية و ذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان
مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان تحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث ١٢٤
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول
وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشيء يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف مقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الفاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشيء كيف يكون كاشفا وحكاية
عنه فتعين الخامس وح كان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورة المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شيء

له اي السيد باقر رح ١٢ منه نظله

المقدمة الرابعة

المقدمة الخامسة

له صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان ادراك الجزئي فيبطل هذا الاجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وستطلع على اجوبته فانتظر وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانها لم ينطبع بالناظر على شيء لم يحس بحاسة البصر ومالم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنتزعة عن المادة اشد تبرئة فياخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب ببساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما ويأخذه اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصرا الخ وذلك لان الكلي من حيث هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[له] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح ناصر الدين[٢] المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لابد ان يكون غير زمان حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

له الاول بالغين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم الكتاب الآخر فضبط قبل المغرب ثم لخص هذا منه وما عرض للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فخطأ منه مد ظله

٢ه ذكر صاحب رد المختار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ٥٣٨ ثمان وثلثين بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه منه مد ظله

في محل — جزئي بنفسه — مقارنا بالعوارض — الشخص الذهني والخارجي — انه يمكن ان يحصل — لاجتماع الشخص — وغيره — الاجتماع المثلين — الشخص الذهني — لاجتماع الشخص — انه مبني على الخارج — 125 — او الشخصين — الخارجيين — المتشاركين — في الماهية — النوعية — في محل واحد ١٢ — غلام يحيى رح

واما لو اعتبر زمان بقائهما فی الذهن فلا خدشة علیه للزوم اجتماع المثلین المستحیل بلا شبهة قوله وهو النفس فیه خدشة ستطلع علیها
قوله ولا یصح آه دفع لما یقال القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم علیهم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انهم وان انکروا ذلک لکن
یلزمهم القول به بعین ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها قوله باحکام ایجابیة صادقة قیدها بهما اذ لو کانت سلبیة لا تستدعی
وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبة قوله وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقة الایجابیة قوله الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت
موضوعات لها وهذا مبنی علی اختیار القول بالفرعیة بحسب الثبوت اقول قد عرفت ما فی هذا المذهب فکان الاولی للفاضل
المحشی ان یختار الاستلزام ویقول اذ ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ قوله واذ لیس فی الخارج کما هو المفروض
قوله فیکون فی الذهن فثبت حصول الاشیاء بانفسها لان حصول الشبح فی الذهن لیس عین وجود المحکوم علیه الخارجی والمطلوب هذا لا ذاک
قوله وهذا الدلیل لو تم آه فیه اشارة الی عدم تمامیته بان مناطه علی ان المباین کالشبح مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشبح ولا یکون
الحکم علی احدهما متعدیا الی الآخر ولم یقم بعد برهان قوی علی هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه فی مبحث علم الواجب قوله بانا نحکم آه
تقریره واضح ولی ههنا خدشة وهی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصته لیثبت منه مارامه والا فالدلیل السابق
لا تجری خلاصته ههنا ولا یثبت منه علم الجزئی بما هو جزئی وذلک لانه لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء
بانفسها اثبات ان للاشیاء الموجودة فی الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان یحصل تلک الاشیاء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجیة والآثار العینیة فی الذهن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاکیة عنها لا اشباحا المباینة
معها فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما هو جزئی ایضا بجریان خلاصته فیه علی ما ذکره الناقض المحقق فان حاصل الدلیل
علی هذا التقدیر هو انا نحکم علی الاشیاء احکاما ایجابیة صادقة مع کونها معدومة فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له
ای بنفسه وشخصه فلا جرم یکون للاشیاء من حیث هی هی وجود آخر فی الذهن ولا یکفی وجود المغایر معها فی الذهن حقیقة کما تقوله اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت له من حیث انه مثبت له ولا یکفی وجود صورته او شبحه
وذلک ما اردناه وهذا التقریر بعینه یجری فی علم الجزئی بما هو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث هی جزئیات قبل وجودها
کزید سیولد فان الحکم بقرب الولادة انما هو علی شخص زید المعدوم دون ماهیته الکلیة واذ لیس زید من حیث انه زید فی الخارج فلابد
ان یکون وجوده فی الذهن من حیث هو کذلک فان ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت نفس ذلک الشیء ولا یکفی فی هذا الحکم وجود شبحه
فان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی ما یباینه ولا وجود صورته الذهنیة فلابد من حصوله فی الذهن من حیث انه متشخص بالتشخصات الخارجیة
فیلزم اجتماع المثلین وهذا هو مراد الناقض المحقق لکن مرادهم لیس ذلک علی ما یظهر من کلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشیاء بانفسها
حصولها بماهیاتها المتشخصة بالتشخصات الذهنیة لا حصولها بنفس التشخصات الخارجیة وکیف یقولون به فانه یلزمهم
ح ما الزمه علیهم المتکلمون بانه یلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغیر ذلک من الآثار الخارجیة عند
علم النفس بهذه الاشیاء علی انه لو حصل الشیء الخارجی من حیث هو خارجی فی الذهن کالواجب مثلا فاما ان یکون معدوما فی الخارج
او لا لا سبیل الی الاول وهو ظاهر ولا الی الثانی للزوم قیام شیء واحد فی آن واحد فی ظرفین وبالجملة تلزم علیه مفاسد عدیدة وشان
هؤلاء الحکماء ارفع من ان یتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا یمکن ان یکون مرادهم من الدلیل المذکور اثبات حصول الاشیاء المتشخصة من حیث

انها متشخصة فی الذهن بل انما غرضهم من ذلک الدلیل اثبات ان للاشیاء صورا متحدة معها فی الذهن لا اشباحها المباینة
وعلی هذا لا یدل الدلیل علی اثبات علم الجزئی بما هو جزئی بجریان خلاصة الدلیل فیه کما زعمه الناقض وذلک لانه یصح ان یکون تقریر الدلیل
المذکور هکذا انا نعلم الاشیاء المعدومة فی الخارج ونحکم علیها باحکام ایجابیة صادقة واذ لیست فی الخارج فلا بد ان تکون فی الذهن
ولا یمکن ان تحصل هی بنفسها مع الآثار الخارجیة فی الذهن للزوم استحالات عدیدة فلها نحو آخر من الوجود فی الذهن وهو حصول صورها
المتحدة معها ذاتا المتغایرة معها اعتبارا فان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما یستقیم لو کان حصول
الاشیاء بصورها فان حصول الاشیاء باشباحها المباینة معه غیر کاف للحکم علی المثبت له فثبت ان حصول الاشیاء انما هو بانفسها لا باشباحها
وهذا التقریر یجری فی علم الجزئی بما هو جزئی ایضا بان یقال انا نحکم علی زید مثلا حالة عدمه واذ لیس فی الخارج فلا بد من نحو وجود فی الذهن وظاهر ان وجود شبحه
لا یکفی للحکم الصادق علیه فلا بد ان تحصل صورته فیه لیکون المثبت له ثبوتا فی الجملة وعلی هذا لا یثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئی
بما هو جزئی والحاصل بان غرضهم من الدلیل المورد فی بحث حصول الاشیاء لیس الا تحصیل صور الاشیاء فی الذهن ردا علی قائلی الاشباح
لا تحصیل نفس الاشیاء الخارجیة فی الذهن حتی یثبت علم الجزئی بما هو جزئی بجریان خلاصته فیه فافهم هذا التحقیق فانه من خواص هذا التعلیق
قوله مختصة به قید الاحکام به لان الحکم علی الجزئی باحکام عامة غیر مختصة به لا یوجب الاعلمه ولو بوجه عام اجمالی لا علمه من حیث هو جزئی
قوله ووجود المغایر معه حقیقة آه هذه المقدمة هی مناط اثبات علم الجزئی بما هو جزئی وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها فی تقریر دلیلهم بل
المقدمة المذکورة فیه هو ان وجود المغایر حقیقة غیر کاف وهذا غیر واف لغرض الناقض **قوله** والا لکفی آه هذا دلیل لعدم کفایة المغایر معه اعتبارا
لصدق الموجبة ولم یذکر دلیل الاول لظهوره ولا یذهب علیک ما فیه فان عدم کفایة وجود الانسانیة فی ضمن عمرو مثلا لصدق زید قائم
١٢٧
انما هو لاجل ان عمرا لیس حکایة عن زید وان کان متحدا معه فی الماهیة والتشخص الذهنی یکون متحدا مع زید حاکیا له کاشفا عنه فیمکن
ان یکون کافیا لصدق زید قائم فالقیاس قیاس مع الفارق **قوله** فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت کیف یمکن اجتماع التشخص
الخارجی والذهنی فی شیء واحد فی زمان واحد قلت لا مضایقة فی ذلک الا تری الی الصورة الخیالیة فان لها اعتبارین احدهما
انها اخذت من زید مع تجرید ما عن العوارض الخارجیة لا تجریدا تاما وهی بهذا الاعتبار شخص خارجی مکتنف باللواحق الخارجیة وثانیهما
انها صورة متشخصة حصلت فی الذهن وقامت فیه وهی بهذا الاعتبار شخص ذهنی وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجی من غیر تجرید ولو ناقصا والتشخص الذهنی فی شیء واحد مما یحیله العقل السلیم والطبع المستقیم والقیاس علی الصورة الخیالیة علی
تقدیر التجرید الناقص فاسد کما لا یخفی **قوله** ولیس العلم زائدا علی هذا القدر ای لیس علم الجزئی بما هو جزئی زائدا علی حصوله من حیث انه
متشخص بالعوارض الخارجیة وهذا مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان النقض المذکور من اوله الی آخره ممنوع لا ورود له اصلا لوجوه
الاول ان النقض مبنی علی حصول الجزئی بما هو جزئی ولم یذهب الیه احد بل لا یمکن ان یذهب الیه عاقل والا یلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجیة وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجیب جدا لا یقال غرض الناقض ان حصول الجزئی بما هو جزئی وان لم یقل به
احد من القوم ولکن یلزمهم ذلک باجراء خلاصة الدلیل الذی اوردوا علی حصول الاشیاء بانفسها فتتحقق مادة النقض ویلزم
اجتماع المثلین قطعا لانا نقول لزومهم ذلک انما هو بزعم الناقض فانه قد غیر الدلیل الی ما لم یریدوه فاجری خلاصته فی ما نحن فیه واثبت
علم الجزئی بما هو جزئی وقد عرفت انه لیس کذلک والوجه الثانی ما اورده الفاضل اللبکنی[1] باختیار ان علم الجزئی یکون بحصول حقیقته النوعیة

[1] ای المولوی علاء الدین اللبکنی رح ١٢ منه مدظله

واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي بما هو شخص متشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
والوجه الثالث
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين اين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية ١٢٨
او الخارجية او المختلط منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول لا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل الحكاية وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين اللذين اشتركا في الحقيقة

بالوجه متحقق في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز بينهما
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلهما وان كان واحدا لكن يتشخص احدهما بتشخص آخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام
موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده اقول لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
في ما سبق لاجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي
والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول الشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم
لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سنده وهو غير مفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار
اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين آه قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين
الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا هو
اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع
الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير
في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير
ليس في محله ۱۲

129

ـــه ای مولانا عبد العلي بحر العلوم ۱۲ منه مد ظله

ـــه هذه هي الخدشة الموعودة ۱۲ منه مد ظله

ـــه انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ۱۲ مولوي محمد انوار الحق مد ظله

كما بين الخطين او السطحين المتمايزين في الانحناء والاستقامة المتلاقيين في سطح او جسم واحد ... ۱۲

... البعض ۱۲

ليس في محله تنبيه في محله قوله لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اى كما انه يجرى فى علم الجزئيات من حيث هى جزئيات لدفع النقض كذلك يجرى فى العلم الحصولى
الذى يتعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولى بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التى هى فى مرتبة العلم والصورة التى هى فى مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولى يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هى جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا يمتنع
ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين فهذا الجواب غير جار فى العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى ووجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التى هى معلوم وصورتها الحصولية التى
هى علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه
حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجى المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين فى سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين فى جسم واحد وح فتقرير الاشتراك ان يقال ان الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
فى الشخصين كذلك موجود فى الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفورى بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن فى حيز المنع لان الصور الذهنية التى حصلت فى الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف فى هذه العوارض فلا اختلاف فى استعداد المحل ولا يخفى على العاقل
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هى ظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هى ظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشى هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه قوله فافهم اشارة الى المباحث التى قد منا ذكرها ووجه اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفورى المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا لما عرفته قال علم حضورى اقول كون علم الصورة الذهنية مبتدا
حضوريا وان كان صحيحا على راى الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضورى
لكنه لا يصح على راى السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها ويسميه بالحالة الادراكية وذلك لان
صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

لانهما من حيث انهما ممتدان فى جهة محل لاحدهما و من حيث انهما ممتدان فى جهة اخرى محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا ١٢ منه

له اى المولوى رستم على الرامفورى رح ١٢ منه مد ظله

له اى المولوى تراب على رح ١٢ منه مد ظله

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم قوله والا لزم
اجتماع المثلين اي وان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة
يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية
علم حضوري ثم التصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي
فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية
التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع
واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد
المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع
الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع
واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني قال على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها
حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال
فيما سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك فمورد
التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق

لمه قوله على تقدير ... الخ ... الجواب بمنع كونه علما اول الجواب الرتبة و بعده الجواب بمنع تعلقه بالنسبة و بعده الجواب المذكور صريحا لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ١٢ منه

قوله فليس من هذا القبيل ١٢

ظله ١٣ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسی وغيره قوله كما سياتی يشير الی قول السيد المحقق
فی ما بعد سيد وفی بادی النظر وبادی الرای ان التصديق هو الكيفية الادراكية وما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية غير
الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يعتريها بعد الادراك السابق حالة اخرى تسمی الاذعان
والقبول الا يلزم ان يحصل لشیء واحد صورتان فی الذهن ولا يخفی علی من يرجع الی وجدانه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل
منه بعد الانكشاف كيفية اخری للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الی التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع من كثير من المحققين انتهی
ولا يخفی علی المتوقد ما فی هذا الكلام فان دعوی البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان علی القضية ممنوع
بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك هو المسمی بالاذعان ولزوم ان يكون لشیء واحد هو القضية صورتان ای ادراكان
فی الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوری والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقی
نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح
تقسيم العلم الی التصور والتصور الذی معه التصديق كما وقع فی الشفاء والاشارات لا ينحصر طريقه فی القول بزيادة التصديق علی العلم بل
له تاويل آخر ذكرته فی التعليق العجيب وفی المقام تفصيل يابی عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشی الخ الحاصل انهم يطلقون
التصديق علی الحكم علی رای الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد
ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هی هی بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة
ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هی هی معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها
بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباری بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية علی المفهوم العقلی المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق
ايضا عليه علی رای الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق علی رايه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما
وعلم ان المفهوم العقلی المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله علی طور الاوائل
الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة
فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الی الاول ولهذا
جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق
عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذی نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة
والحكم واورد عليه السيد المحقق فی ما سياتی بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر فی التصور والتصديق
وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم وايضا تمسك الی التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع
اجزاء الشیء بالبداهة يحصل ذلك الشیء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك المنتقی
وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشی شرح
الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسبه اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

له ای مولانا نصير الدين الطوسی رح ۱۲ منه مدظله

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
الا ان يقال لعله يلتزمه الا انا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل يصح بكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير ان نحكم عليها بنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور واما التصديق
والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور
به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو
تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب
ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
ولما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه فظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك برفع الاضطراب الواقع بين كلماته قوله على المفهوم العقلي المركب
القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية
معقولة والاولى دالة على الثانية قوله لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زل قال فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه ولا شئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول في مرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير
للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير نفس
النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على البعض وللمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية
انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو
العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية القطبية ثلثة ايرادات
الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه
المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي
فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست
بقضية بل علم بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح
لانا نقول بامر ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول
وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة
من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا
قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه
السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد راس الاذكياء
وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن ١٣٦
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر
ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطن الوقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة من دون ان يعرض
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وقد مر انه مع كونه حق لا المعقول السيد قدس سره من ان القضية المعقولة هي المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واحدة متحصلة تكيف يكون عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن المفهومات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه مفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل من القولين الاول والثاني واما الرابع فهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات هو الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال** اللهم الا ان يقال الخ جواب عن الايراد الاولين من جانب السيد قدس سره حاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم كون المفهومات الحيثية بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي التنة فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام رح في حواشيه بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده شارح المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فنمنع ان الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرآبادي لا ادري ما وجه تزييفه الوجيه انتهى واما اقول وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى حيا دعن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتمريض احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقدير الخ ايراد على قول السيد المحقق لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وملاك الانكشاف والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم يكون علم الشيء الخارجي مثله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق قدس سره فيندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فانه عنده مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

[١] اي مولانا محمد بن مولانا محمد رح ١٢ منه مد ظله

[٢] اي مولانا الحافظ محمد عبد العلي نور الله مرقده منه مد ظله

[٣] اي المولوي فضل امام الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا نظر وجه ١٢ غلام يحيى

بالضرورة فقد تمّ ما هو الذي يرد على الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن وهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي[له] في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه [illegible]
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد منه
المعلوم بالعرض فانظر الى ما نقلنا عن الشيخ وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيتم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فغاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد العلم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع آه وقوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فمع يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى بملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهانه [illegible]

له اي الفاضل السنديلي ۱۲ منه مد ظله

۱۳۴

فافهم واستقم **قوله** لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه تحصله انه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها لما کان المعلوم مرکبا وهو الامر
العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ایضا مرکبا فکیف یصح قول السید المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد
غير مركب **قوله** اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها
او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينها وبينها لو بطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني
يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى **قوله** والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشيته
قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتجه ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم
والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ
متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما
لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة
لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا البسيط لا محالة **قوله** مع ما فيه
اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام
الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة
الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر **قوله** ينافيه قول المحشي آه لان مفاد
هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم **قوله** والقول آه قال في المنهية
اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه وسند المنع قوله الا ترى آه فحاصله انا لم لا يجوز ان يكون
حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت **اقول** هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق
الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم اذ عدم جواز ورود المنع على المنع **قوله** لا يوجب تركيب الآخر
هذا امر الا فاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة **قوله** الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة
وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان
مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان
والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة
الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات
ماتحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى
فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا
بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد
المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

١٣٧

وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا محصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون لمراعيها
مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة البشرط
وبشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله فان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان قوله
فليسا متحدين تحصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي قوله من ههنا اي من اجل كون مرتبة
بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ١٣٨
ما تدخل في ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة فهما كان فيها
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح فالمراد به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

بعضها على البعض فيها ولا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية
هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة
الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط
شئ وبلا شرط شئ انتزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن
ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شئ التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة
الا ذهنية بحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة
الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس
والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شئ فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية
مرتبة بشرط لا شئ ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على
تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه مبهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال
في الحال والله اعلم بحقيقة الحال ثم بعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل
ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة
للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية
المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما
عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الاغلاط الفاحشة
ولا نضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى نتكلم فيه
واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعده
واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا
ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان
لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة ثم ليت شعري انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل
فباي شئ تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة
التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المعلومات التي اشار اليها فقط لا هي مع الصورة الوحدانية وهذا ما ذكره ... معتبرة فيها بالعروض او دخولا ... من حيث انها ... غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات فی الثالث کثرة محضة لیست فیها الهیئة الا انها تصلح لعروض الهیئة الوحدانیة لکون کل وحدة مع وحدة اخری وفی الرابع لما اعتبر کل وحدة وحدة علی حدة فلا صلاحیة ایضا لعروضها وثانیا ان العلم المرکب یکون علی نحوین احدهما ان یحصل کل جزء جزء علی حدة من اجزائه ثم یعتبر فیها الوحدة الاجتماعیة وثانیهما ان یحصل شئ واحد من حیث هو شئ واحد دفعة وان کان فی نفسه ذا اجزاء ویعینک علی فهم هذا حال الاجمال قبل التفصیل فانه نظیر للثانی والاجمال بعد التفصیل فانه نظیر الاول وقد یطلق المرکب علی النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولی والصورة الثانیة للکثرة یکون من النحو الاول اذ الحاصل ح فی الذهن واحد من حیث هو واحد وان کان فی نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار الوحدة یکون من النحو الثانی وعلم الصورة الرابعة خارج عن کلیهما بل یتعدد العلوم هناک تعددا صرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم عند الامام مرکب بالنحو الثانی لا بالنحو الاول اذا انتقش علی صفحة خاطرک ما ذکرنا فنقول حاصل توجیه المحشی ههنا انه لیس المراد من قول السید المحقق واحد غیر مرکب انتفاء الترکیب مطلقا حتی یرد علیه ان علم المرکب یکون مرکبا لا محالة علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فکیف یصح انکاره بل المراد منه انتفاء احد نحوی الترکیب الذی هو المذهب للامام وتوضیحه ان فی القضیة کثرة البتة ولا یمکن ان تکون کثرة محضة من دون عروض الهیئة ولا دخولها ولا ان تکون کثرة بمعنی کل وحدة وحدة ضرورة ان القضیة حقیقة محصلة واقعیة لیست اختراعیة محضة وفرضیة صرفة فلو کانت عبارة عن الکثرة المحضة من دون عروض الهیئة ودخولها او عن کل وحدة وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تکون الکثرة الواقعة فی القضیة باحد النحوین الاولین فیکون القضیة عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حیث عروض النسبة او عن مجموع المفاهیم الثلثة والهیئة الاجتماعیة وقد عرفت ان العلم المتعلق بهذا النحو من الکثرة یکون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة فی معلومه وان کان ذا اجزاء فی الواقع ای لا یکون علوما متعددة عند الحصول ثم تعتبر بعد ذلک الوحدة وهذا معنی قول السید المحقق واحد غیر مرکب فلا یکون تصدیقا عند الامام فظهر ان ضمیر قوله والعلم بها لا یمکن ان یرجع الی الامر العقلی المرکب المعتبر فیه الهیئة دخولا او عروضا فلا بد ان یرجع الی المفهومات المتعددة المحضة حتی یصیر العلم المتعلق بها تصدیقا عند الامام فیلزم ارجاع الضمیر الی ما لم یذکر بعد هذا التقریر کلام السید المحقق لبیان الاختلال فی کلام السید السند **قوله** ضرورة ان القضیة حقیقة محصلة اورد علیه بعض الناظرین بان هذا الکلام عجیب اذ لا ریب فی ان القضیة مرکبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء علی اختلاف المذهبین وظاهر ان اجزاء القضیة لیست بعضها محتاجة الی بعضها حتی تکون القضیة مرکبة ترکیبا خارجیا حقیقیا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مرکبة من مقولات متباینة ومن المستحیل اتحادها فلا تکون القضیة مرکبا ترکیبا ذهنیا فاذن هی حقیقة اعتباریة انتهی **اقول** الحقیقة المحصلة قد تطلق علی الحقیقة الواقعیة الموجودة من غیر اعتبار المعتبر کحقیقة الانسان وغیره من الحقائق الواقعیة ویقابلها الاعتباریة وهی ما یکون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق علی الاعم من ذلک وتفسر بما یعرض له هیئة وحدانیة واقعیة کانت او اعتباریة ویقابلها الکثرة المحضة بدون الهیئة الاجتماعیة ومراد الفاضل المحشی ههنا هو المعنی الثانی فان القضیة لا شک فی انها لیست کثرة محضة بل لها حقیقة محصلة واحدة وان کانت وحدتها اعتباریة وهذا القدر یکفی فی هذا المقام **قوله** کالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد علی اختلاف المذهبین مع الهیئة الوحدانیة عروضا او دخولا ولیست عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة کما زعمه المحقق الدوانی[له] فی شرح العقائد العضدیة فیکون لها ایضا حقیقة محصلة وقال بعض الناظرین

متعلق بالمنفی ١٢ منه مد ظله

١٤٠

ضرورة ان القضیة حقیقة محصلة

کالاعداد

علامه محقق

ح له

ای مولانا جلال الدین الدوانی ١٢ منه مد ظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهى بذلك المعنى متحققة فى الاعداد والقضية
كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اى حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا قوله
اى ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفى التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفى نحو من نحوى التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء فى نفسه كان علمه ايضا كذلك قوله انما هو الشىء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد
بعض الناظرين بانه لا بد فى علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل فى الذهن ح
مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل فى علم القضية امرا واحدا انتهى اقول هذا استبعاد مبنى على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان فى القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش فى قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحدانى كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالى كمعلومه وان كان ذا اجزاء فى نفسه والمتعلق بالثانى يكون متعددا كمعلومه
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلى المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان فى نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغى ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احديهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا يظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشى من حيث انها امر عقلى
بقوله ان اراد به الامر العقلى المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحدانى فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافى تعلق اللحاظ الواحد الاجمالى
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد فى صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدى
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالى بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية فملتزم الم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به فى حواشيه
على شرح المواقف وغيره فاى محذور فى لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالى وقد تعرض هذا القائل ايضا فى مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عنده الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى اقول بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ واحد فعلى هذا فعلم لا بد ان يكون

امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او يعتبر فيه الوحدة وهذا دعوى عدم امكان

تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة قوله كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني ومحصله

ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او يعتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين

ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذ الحكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا قوله كما سيأتي حيث قال في

بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما

اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود متساويان معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده

علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق

عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في حاشية الحاشية

ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك

الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون

الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة

هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتبارات النفس الامرية فالضرورة لا تأبى عنه انتهى قوله فالمراد

اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق

المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وقال

بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام

تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده قوله ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبر فيه

الوحدة ملحوظ بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة قوله ليس بالعلم والمعلوم وذلك

لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية

علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة

التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة

المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان

الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس

عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجديه نفعا لان غرض

السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل

اقول في كون الاحتمال الثاني بعيدا عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته مما

فلا نعيده قوله فالكلام السابق اي دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على الامام بالعلم والمعلوم فيه قول السيد ما

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صرح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتفاء علم وتصديق وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر خطر لي وهو ان يقال معنى القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ بالحاظ وحداني وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لا يستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم عنده ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر قوله وتحقيقه ايضا اي تحقيق ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال فيما سيأتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها انه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله ما نقل الفاضل المولوي محمد عليم الكوفاموي وحاصل ما قاله ان تصوير السيد المحقق من التعليم قوله في المنهية ثم نقل الكلام الى آخره وهو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تقرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان الفرق عند الامام خلافه قوله من اتمام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله بحيث بل العجب قد يقال قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه فعلى هذا يتفرع

صدق كل ديان ما كول وكذب كل الرتان ما كول وههنا كل قد دخل على التعجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا العجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضور
الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه انه التنافر الاقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم بقي في كلامه
شيء آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
ح عدم المطابقة على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة فيما قبل و قال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وقد ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لكونها امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين وان يكونا مختلفين قوله
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بسبب رعاية هذه الصنعة فيه ان كان راجعا الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة وان كان راجعا الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منها كالتجنيس فهو دارب
علم البديع انما يبحث عن هذين النوعين من التحسين وتحقيقه في موضعه والحسن بحسبه ما حاصله ان صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا كان

والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تلون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد المسند ما قرينة تدل على ذلك وفيه ما اخذه للفاضل اللبكني بان الارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج وهو ما قال في حاشية الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا وهي اي الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة **قال** تسامح ذكر المحقق الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحنا لك سابقا من ان كونه كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد للمشهور فالاوجه ان نطرح حديث كون العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ يوهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل صورها في العقل اي النفس المجردة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو يعم المجموع الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا فيصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الا ذلك ويتجه الثاني والثالث القول غرض الشيخ المحقق ههنا تتميم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحينئذ فلا حاجة الى ذكر التسامح

ف ۱ — اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ۱۲ منه مدظله

ف ۲ — اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه مدظله

۱۴۵ ... الى هذا المراد وكذا احتاج المحشي في اشارته الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل ... علامه ... رح

الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل فيمكن الجواب عن الاول بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المص ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السؤال قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا تتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي اعم داخل تحت النقل وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم برفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل فلا يكون منعه مخالفا لآداب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم نظفر من كلماتهم انهم عمموا الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه والضعف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق فيما سبق والوجود وغيره من الامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم لانا نقول حصر الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ما يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود وما يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور لحكم
التسامح على ما نبهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي نظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموها النظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار على ما عنه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم فيما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل الجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة من القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشا الفهم

لعله مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

نقطة من جهة بعينها من جهة اخرى لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء اولى من تعريفه بحصول صورة الشيء بلا لفظة من

قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية لا بد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان لم يوجد اه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري

موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا ووجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة و

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لا بد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية

اي ما فاكان قوله وهي اعم تتمة اوردها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه اه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل اه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا المنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه

عليه شيء من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في النقل من حيث هو نقل فان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر وكذا على النقل الذي هو فعل الناقل فانه لو ورد عليه

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك نقلت كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد فلا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشيء المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدري وقد اوضحت

ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان في ذلك

فسادا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما في ما نحن فيه انتهى ولعلي ما معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البلهاء والصبيان **قال** في المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه

اولم يحصل وعلى الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاؤه لما ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية ليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس
فاذا كان للشئ وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر اولم يحصل وعلى الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثاني
لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم ١٤٩
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند
العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية
كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثاني فبينه بقوله وعلى الثاني توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوالا لادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زوالا لزم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الازالة لا یقال المطلوب ثبوت وجودیة جمیع الادراکات ولم یثبت الا انا نقول قد ثبت منه وجودیة جمیع الادراکات باجراء هذا التقریر فانا اذا ادرکنا

زیدا وکان علمه زوالا لادراک عمرو لزم وجودیة ادراک عمرو وادراک عمرو اذا کان زوالا لادراک بکر لزم وجودیة ادراک بکر وهکذا هذا فی السلسلة الماضیة

واما فی المستقبلة فنقول اذا ادرکنا بعد ادراک زید شیئا یلزم منه کون ادراکه وجودیا ثم اذا ادرکنا بعده امرا آخر یلزم کون ذلک الادراک وجودیا وهکذا فان قلت

قد تقرر فی مقره ان الادراکات الحصولیة للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهیولانی سواء کانت النفس قدیمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا

التقریر وجودیة اول ادراک حصل لها لانه لیس قبله ادراک شیء فلا یکون زوالا لشیء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودیته قلت فیه تسلیم الکم

فان قلت هذا التقریر لا یتم فی آخر ادراک حصل للنفس فی ذلک فی الآن الذی قبل آن الموت فانه لیس بعده ادراک وزوال یتعلق به حتی تثبت منه

وجودیة هذا الادراک فیحتمل ان یکون جمیع الادراکات وجودیة دون الادراک الاخیر وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل

بالفصل فلما ثبت وجودیة جمیع الادراکات سوی الاخیر ثبتت وجودیته ایضا وفیه انه علی هذا لا یبطل مذهب الازالة بالکلیة

بالتقریر المذکور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل او تساوی جمیع الادراکات فی الوجودیة والعدمیة وهو خلاف ما صرح به السید

المحقق ههنا فانه ذکر ان تقریر صاحب المطارحات یدل علی الایجاب الکلی وسیاتی تحقیقه وثانیا ان الذی ثبت بالبرهان القطعی هو ان ادراکات

النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ایضا ترقیات وعلوم فلا یتحقق الادراک الاخیر وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراک الاخیر لکنا نقول علی هذا

التقدیر وان لم یتحقق بعده ادراک لکن یمکن ذلک البتة فنقول لو کان هذا الادراک الذی فرضتموه اخیرا زوالا وعدمیا یلزم امکان تعلق العدم

بالعدمی لامکان ان یتعلق به زوال وعلم ان لم یمت الرجل فی ذلک الآن وتعلق العدمی بالعدمی محال بنفسه فامکان ذلک ایضا محال ١٥٠

لان امکان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو کون ذلک الادراک الاخیر عدمیا فثبت المطلوب وهو وجودیة جمیع الادراکات

بالتقریر المذکور هذا کله ما ظهر لی فی هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضیح الثانی انه لو کان الزائل عند العلم بزید مثلا صفة من

الصفات النفسانیة غیر الادراک یلزم اجتماع صفات غیر متناهیة فی وقت واحد واللازم باطل بالبراهین فالملزوم مثله ووجه الملازمة

ان للنفس فی کل وقت قوة لان یدرک الامور الغیر المتناهیة وادراکات الامور الغیر المتناهیة علی هذا التقدیر زوالات کل منها زوال

لصفة موجودة فی النفس من قبل فلا بد من ان یکون بازاء العلوم الغیر المتناهیة صفات معلومة غیر متناهیة فان العلم یکون بحسب

المعلوم توحدا وتعددا کیف لا ولا یمکن تعلق الزوال الواحد بامور کثیرة فلا بد لکل زوال من امر فیلزم اجتماع الامور الغیر المتناهیة

فی النفس قطعا فثبت من هذا کله ان علم الاشیاء الغائبة عنا یکون بحصول صورة فینا لا بزوال شیء عنا ثم اورد صاحب المطارحات

دلیلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراک للشیء تحصیل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الی وجدانه وتامل فی جنانه یجد تحصیل امر عند العلم

بشیء لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ایده بقوله ولیس وجود الشیء فی الاعیان الخ وحاصله ان ادراک الاشیاء زائد علی ذواتها

ووجوداتها وهو المسمی بالصورة العلمیة الموجودة فی الذهن وجود الصفة فی الموصوف ولا یمکن ان یکون علم کل شیء نفس وجوده فی الخارج

واللازم مفاسد عدیدة منها لزوم ان یکون کل موجود مدرکا لان ملاک الادراک کان نفس الوجود والاشیاء متساویة الاقدام

فی الوجود فلا بد ان یکون کل موجود مدرکا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشیء علی وجوده اذ لا یتصور الشیء قبل نفسه ولما کان العلم

عبارة عن نفس وجود الشیء العینی فکیف یتصور سبق العلم علی الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم

هناک فثبت ان النفس وجود الاشیاء لیس کافیا فی العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشیء ما لم یطابق الشیء لم یکن حاکیا

عنه فلا بد من ان يكون في ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات من قوله الى آخره ويرد عليه ايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني[1] في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك سببا لادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك الحضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا كون العلم
الحضوري ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون في ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور
وان اثبت كونه في ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري لم يثبت
فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشيء ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ذكره المورد داخل
في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما ۱۵۱
حضوريا لامر آخر او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات والايراد الثاني ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال وجوابه ان تعيين الطريق
ليس من دأب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا وجوديا ما لم يقم برهان عليه والايراد
الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوال الامر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما يحصل له
من المعلومات وتلك الامور متناهية ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك
النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا متعلقا بادراكات غير متناهية بالاجمال والثالثة
ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدركها في كل آن على سبيل البدلية
وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا فتعينت الصورة الرابعة وهي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة
ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا وبكرا وخالدا وعمرا وهكذا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

فالايراد الثاني

فالثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية فی آن واحد لا علی سبيل الاجتماع بل علی سبيل البدلية فلا بد ان يكون فی النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت ای حاجة الی وجود الامور الغير المتناهية فی النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك فی هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل بهذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة علی ادراك امور غير متناهية علی سبيل البدلية فی كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس علی
ازالة ای شیء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها فی الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهی مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس علی ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فی الآن اللاحق بل لا تقدر الا علی زوال هذا القدر ای عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادركات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق فی شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
فی النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجی تحقيقه علی انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا فی شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به علی
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هی غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد ما ليس بشیء ما هو لا شیء محض
ای سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمی بالعدمی اذ كل ادراك زائل علی هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولی له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقی العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمی متعلقا
للعدمی ای السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولی وجوديا محضا ای لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشیء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولی لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
علی احدی مقدمتی الدليل فان دليل صاحب المطارحات علی سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمی بالعدمی لكن تعلق
العدمی بالعدمی محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمی الذی تعلق به العدمی السلب البسيط المحض فالصغری ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمی
مطلقا فالكبری ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجود يطلق علی ثلثة معان الاول الموجود فی نفس الامر سواء كان فی الذهن او فی الخارج ويقابله العدمی بمعنی المعدوم
فی نفس الامر والثانی الموجود فی الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمی بمعنی المعدوم فی الخارج وان كان موجودا فی الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودی ههنا المعنی الاول يكون معنی المقدمة المذكورة ان الامر العدمی لا يكون انتفاء لعدمی ای معدوم فی نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا فی نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب اذ غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولی موجودا فی نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا فی الخارج او فی الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولی موجود
فی الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب فی مفهومه وان اريد الثانی فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة اذ يكون معناها علی هذا التقدير ان الامر
العدمی لا يكون انتفاء لما ليس موجودا فی الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له فی الخارج بل فی الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ علی هذا يكون معناها ان الامر العدمی لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم وهذا باطل
فان العدمی كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم كالاعمی والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول فی الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولی وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع فی الشق الاول الادراك الحصولی فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

الايراد الرابع

الايراد الخامس

الايراد السادس

الايراد السابع

الايراد الثامن

لبعض الناظرين وافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق
العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصوله في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة
الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن
دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتأخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق
وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم اتفقوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه
مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات
لا يستقيم على مذهب المتأخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سياقه وصرح به في سياقه
فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة
العلمية والايراد التاسع ما اورده المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير بانه لا يخلو عن
ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن
فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرها ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم
الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصور في شرحه للهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل
على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان هو
زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك
حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى
الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد لا المجيب لعدم التقريب والتي اقول خلاصة الكلام
ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم
عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم
بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتقام الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ذاك
اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتقاما ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام
وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا مصداق الحاصل فلا نعيد
قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**
اي امر يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور
احدها ان يكون ذلك الزائل علم النفس بالصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها
ان يكون علم النفس بذاتها واليها اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس فيحيل آن الادراك جسمانية قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

له: اسباق بفتح الهمزة بعدها باء موحدة يستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتأخرة هذا على الاكثر ١٢ منه مد ظله

له: اي بالفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه مد ظله

قوله في المطارحات ... ما يصلح علما ... العلم الحصولي ... النفس الموجودة ... ان يكون الصفة ... علما حصوليا ... ١٥٣ اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وعلى الثاني فالنفس الخ ١٢ غلام يحيى رح

قوله وعلى الاول اي على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اي وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم والاول باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت كما في القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة واستدل عليها المحقق الدواني في حاشيته الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الباطل على النسبة الايجابية فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يرد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر في مقره ان الحق هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهي في هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني مبني على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بان الحصر في قولهم السلب لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تصانيفه صريح في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبة بساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الايراد على هذا الحصر حتى يقال انه اضافي بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه يمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين المرام مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين في الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب على السلب خرج قضية ثالثة وهي سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب في ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى في الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوي الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب الجزئي الذي ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

مولانا جلال الدين الدواني

١٥٤

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام فحسب ومعنى قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان
في الصدق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء لم يأت عليه ببرهان قوي نعم وهذا
معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وبين محصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم والاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمى يستلزم البصر وقس عليه مثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد
٥ مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه
لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك عمرو عليه فتثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال
ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال
لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة
الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اوله به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا
فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد
ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا حمل على ظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

سلمه ي مرا نا جامل الله الدوا ح ١٢ منه مد ظله

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل ... بحيث العلم غلام يحيى

زائل زائله وجوديا كادراك بكر وهكذا في كل علم فثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وكبعد لليتا والتى اقول بلا وجه لحكم الفاضل
المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم
واستقم قوله بزواله كادراك عمر حصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد
قوله اوخصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بزواله قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه
المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني بالثاني قوله بما في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون انتفاء
لما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود قوله فما قيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشواكل اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون
العلم زوال الادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل
بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي واورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه انه يبقى
ام خارج الشقين ... ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان ادخال
العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس
بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فالايراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل
الى الاول لعدم ثبوت المدعى حينئذ ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل
المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول منهما واولاهما بتقييده النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك
زوال الادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك
نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسيره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة
فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني
ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقدير كون
احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري انه يكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر
سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله بعينه حال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان الخ
القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة مأولة بما ذكره المحشي
لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الشيء بل يكون
كل ادراك انتفاء ما ليس لشيء على وجه يكون مستلزما للشيء وهو الزائل الوجودي انتهت حاصله انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون
انتفاء لما ليس لشيء مأولة بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة
فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء الا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس لشيء بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين
ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى وتوجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشي على ان ادراك
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال بزواله فادراك زيد وان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد ثم يكون ادراك سعيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود وههنا فقس قوله لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو والمتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته قوله
لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودي وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا لمجرد التاخير في الذكر
وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ثم لا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا تستر
فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك
بل هي عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء
من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد ينبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشيء الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشيء
لا بد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز فرع
عن الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث انه بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني وتوضيح بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو والقدر ان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان وبالجملة المدركات على تقدير الازالة كلها

سلوب فكيف يتميز بهما ما اضيف اليهما حتى يقال ان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وسيجئ ما يزيدك وضوحا لهذا الدفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالحالة الادراكية لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشئ عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدم له لا يخلو شئ عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما **قوله** فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى **اقول** هذا مع كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي وظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة لكنهم لما يأتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين اما وجوديان او لا فعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين وغاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل ولا رابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ نفسه والعدم المطلق في نفسه شئ واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشئ عين ذلك الشئ فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان مستلزما له

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى في عدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والثاني الاول من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه اولا والاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا الاول التضايف والثاني التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يدخلان في المتضادين فافهم قوله لخلو المحل عنهما يرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودي فما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع عزل النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل اجتماعه عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة منه قوله وفيهما ما فيه ما نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى اقول ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا لكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى اقول ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التياد والتي اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم قال قال بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيثما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي ولا ينتهي بل يتسلسل الى ادراكات غير متناهية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية والالزم ... المطلوب ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي ... قوله مسلم الكبرى الا انه يجوز ان يكون ... فينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب ... لاحتمال كون ذلك الوجودي

ای المولوی نظام الدین احمد ... منه مد ظله
ای المولوی تراب علی ... منه مد ظله

ادراكا حضوريا فلا يلزم الاوجودية مطلق العلم والمدعى هو وجودية العلم الحصولي **قوله** والجواب آه يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب الذي ورد سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان هذا الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى **اقول** لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال ما نقضا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم ندا الا لا دراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك **قال في الحاشية** قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه قال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات **قوله** منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال **قوله** لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة **قوله** لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ المحال انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا **قوله** بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية **قوله** يلزم امر آه يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشئ وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة **قال في الحاشية** وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشئ يستلزم وجود ذلك الشئ لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود **قوله** وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه **قوله** ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شئ رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك اارذيله **قوله** فان نقيض كل شئ رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض بين القضيتين المتكررة وهو خلاف مرائحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو المعتبر في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شئ من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منها معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا

کذا فی شرح المواقف والکلام فی هذا المرام طویل لا یسعه المقام قوله وهو ای وجوب النقیضین مستلزم لاجتماع النقیضین ح وهو محال قوله
وقد سنح لی آه فوهبنا جواب آخر ذکره الفاضل الرامفوری[ل] وهو ان ارتفاع النقیضین لیس نقیضا لاجتماع النقیضین حتی یلزم من استحالة
الاول وجوب الثانی بل هو اخص من نقیضه لان نقیضه رفع اجتماع النقیضین وهو اعم من ارتفاع النقیضین فانه کلما تحقق ارتفاع
النقیضین تحقق رفع اجتماع النقیضین ولا عکس لجواز ان یتحقق رفع اجتماع النقیضین بان یکون احد النقیضین متحققا والآخر مرتفعا
قوله وهو انه لیس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقیضین یستعمل لمعنیین الاول بمعنی رفع تحقق النقیضین معا بان تصرف المعیة
الی تحقق النقیضین ویقال معیة تحقق النقیضین مرفوعة وهذا المعنی لیس بمحال ولم یقل احد باستحالته والثانی رفع احد النقیضین بان یتعلق
الرفع باحد النقیضین علی طریق تعلق الرفع بموضوع الطبعیة فیکون معنی ارتفاع النقیضین رفع کل واحد واحد من النقیضین وهذا المعنی
هو الذی قلنا باستحالته وغایة ما یلزم من استحالته وجوب احد النقیضین الذی هو نقیض ارتفاع النقیضین فلا یلزم اجتماع النقیضین
وهذا الجواب وان کان وافیا بدفع الاشکال لکن لما کان المتبادر من ارتفاع النقیضین تعلق الرفع بالنقیضین من حیث الاجتماع
الذی هو المعنی الاول وما ذکره المجیب تکلف بحث لم یرض به معاصر استاذ الفاضل المحشی وقال بعض الناظرین فی وجه عدم الرضا ان
ارتفاع النقیضین یحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقیضین معا وثانیهما رفع احد النقیضین وثالثها معیة ارتفاعهما کما قال
معاصر استاذ المحشی والمحشی غفل عن هذا المعنی الثالث مع انه هو المتبادر الی الفهم والمعنی الذی اختاره بعید عن الفهم جدا انتهی اقول
المتبادر الی الفهم انما هو المعنی الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الی النقیضین فالمتبادر منه ارتفاع النقیضین معا لا معیة
الارتفاعین قوله حتی یلزم ما لزم من ان استحالة ارتفاع النقیضین بهذا المعنی یستلزم وجوب النقیض وهو النقیضان معا فیلزم اجتماع
النقیضین لا محالة قوله فانه لیس بمحال لانه یصدق حین تحقق احد النقیضین ایضا قوله الذی یتحقق بتحقق فرد آه فیه تقلید للسید المحقق
لما ذکره فی حواشی الحاشیة الجلالیة حیث قال المطلق یوخذ علی وجهین الاول بان یوخذ من حیث هو هو ولا یلاحظ معه الاطلاق ویصح
اسناد احکام الافراد الیه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار یتحقق بتحقق فرد وینتفی بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها
تصدق بصدق الجزئیة الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئیة والثانی بان یوخذ من حیث انه مطلق ویلاحظ معه
الاطلاق وح لا یصح اسناد احکام الافراد الیه لان الحیثیة الاطلاقیة تابی عنه وهو بهذا الاعتبار یتحقق بتحقق فرد ما ولا ینتفی بانتفائه
بل بانتفاء جمیع الافراد وهو موضوع القضیة الطبعیة انتهی وهکذا ذکره فی منهیات حاشیة شرح المواقف ولا یخفی علی الفطن الماهر بالفن ما فیه
من الخطاء البین فی موضعین الاول فی قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئیة الخ فانه نص فی التلازم بین المهملة القدمائیة والجزئیة
ولیس کذلک فان التلازم انما هو بین الجزئیة والمهملة عند المتاخرین التی یحکم فیها علی افراد الموضوع من غیر بیان کمیتها بناء علی ان کلما
یصدق الحکم علی افراد الموضوع بالاجمال خلا اقل من ان یصدق علی فرد واحد فتصدق الجزئیة لا محالة وکذا العکس واما بین المهملة القدمائیة
والجزئیة فلا یمکن التلازم لان من الاحکام ما لا یسری الی الافراد وما زعم المحقق الدوانی[ل] من ان المهملة القدمائیة ایضا تستلزم الجزئیة اعم
من ان یکون الحکم فی تلک الجزئیة علی بعض الافراد الحقیقیة اعنی الانواع والاشخاص او الافراد الاعتباریة حیث قال فی حاشیة التهذیب الحق ان المهملة
تستلزم الجزئیة المحکوم فیها علی الافراد الحقیقیة اعنی الانواع والاشخاص او الافراد الاعتباریة التی خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار الیه
فی الشفاء حیث قال فی دفع شک من قال ان الجنس یحمل علی الحیوان والحیوان علی الانسان مع ان الجنس لا یحمل علی الانسان ان الجنس

[ل] ای مولوی رستم علی الرامفوری ۱۲ منه مد ظله

[ل] ای العلامة جلال الدین الدوانی شرح ۱۲ منه مد ظله

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد باعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي يحمل على الاصغر واشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتاه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان في موضوع الطبيعة في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان
بالانتفاء الاستغراق واما موضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد ما فالصواب ان يقال هو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعة يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الى آخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندي
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سياقها ولا تتحمله الفاظها وكما تتامل على ان بعض عبارات السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة لا لما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وبعد اللتيا والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ فحسنه
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه بارده معاصره ومن ههنا ظهر
ما في ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي بعثه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه
الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال فلا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم آتي بتقرير آخر ان معناه لنفي على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهذا انما [illegible]

ـه اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ۱۲ منه مد ظله

ـه وهو قوله المصراع في تعريف النظري يحصل المطلوب المطلق ومطلق المطلوب الخ ۱۲ منه مد ظله

ـه اي مولانا محمد عبد الحليم رح ۱۲ منه مد ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه اى مما آتى به فى المحال **قوله** ما افاد هو بنفسه فى المنهية اى الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاد وما ذهب
اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الى معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذى حمله عليه ما وجده فى بعض النسخ الغير الصحيحة بلفظ
عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعيهما محال فيجب
وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية
رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه وفليتامل وامثالها
اشارات الى اسولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالى عند تصنيف تعليق التمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح المياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى تذكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلائم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا
كله اذا لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه مما مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع مايرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شئ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا فمعية رفعهما الذى هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان
فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا
اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذى هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال لعمى ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء هذا الاعضال فى اجتماع النقيضين فى تقريره على ما ظهر لى فى هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شئ رفعه فنقيض النقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فى غير هذه التعليقات النفيسة
قال فى الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر
وان لم يكن صحيحا فى نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلى لا برهانى **قال** فيها وظاهر
من ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فى اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوى عظيم الكوفاموى على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانى
بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فى ذكر هذا القول انتهى يعنى لا فائدة فى قول السيد المحقق مع انه آه اذ
المشهور لا يفى بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا فالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته وسلبه
السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمى آه ما يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون
الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

الممنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل نفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا
امر مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق
وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكرها في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علم
من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة
في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه واما قول بعض الناظرين[1] لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا ثمرة
له في اثبات المطلوب فان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى (مبتدا ١٢) فسخيف (خبر ١٢) جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه
اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك
الاخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت
منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال
زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان
لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا او انتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول
فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين[2] وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر
عن ثبوت الوجودية المحضة او الاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان
هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم
سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لما يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل انعدام ادراكات
غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات
الغير المتناهية منتفية **قوله** اي بالادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت سخافة ما ذكره الدواني
فاعلم ان الاولى بان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات
السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال فلو ورد عليه احسن
المحققين[2] بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الادراك السابق بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات
السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين[3] بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه
وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول**
قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب
المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن فيكون
جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك
زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا ولما اخترنا ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهها الى شيئين او اشياء في آن واحد
فلا يندفع الاشكال بذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

[1] اي بعض الناظرين قد خلط بينهما ولم يفرق بينهما والطلب تحقيقه من حواشي الاستاذ سلمه الله تعالى المسماة بهداية الورى ١٢ مولوي الهداد منه مد ظله العالي

[2] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا ولي الله اللكهنوي منه مد ظله

لانها تدل على الايجاب الكلي كما لا يخفى عليك سابقا قوله جميع تلك ١٢

فهو لا يكون الا في الواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء

الباقية وقد مر عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات

المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين فيكون هو زوالا لما قبله وبعده فلا يلزم من ادراك

زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم

من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فانها باقية بحالها الى الآن كما كان

واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق

عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار

بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب

اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية

من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول

ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد

ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا الاول دليل على عدم وجدان الزوال فينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل

على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد لو فيما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال

عليه آه المستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز

الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزاجان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان

عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان

ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز

انتهى وحاصله ان الادراك منشأ الامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء

من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم

السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم

عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى

فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة

والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان

ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لا بد ان يكون

اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بالغير **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه

لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

اي المولوي عبد الغني ١٢ منه مد ظله

اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

اي الاعدام ... اليها ١٢ منه مد ظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب
بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا لذاته امشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا
اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق[١] الدواني في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر[٢] الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر
في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه
قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر
او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره
وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل
كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
وتبعه بالاطائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعاله فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبها الخاص
قوله بجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم
تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ الانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره
لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا او بواسطة اخير **قوله** وان كان آه يعني حصول تمايز
الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ الانكشاف لكنه فيما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب
بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فنزاع الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف
على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة
لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم
على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق
الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي
انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على
ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

[١] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه

[٢] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه

كما فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما يتعلق النفى هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظى لا يلتفت اليه فى امثال هذه المباحث **قوله** اورد
عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضى وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا ويسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشئ وان كان
عدما للشئ وجود ذلك الشئ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع فى مبحث الادراك معلوم
وهو النفس لفرض تحقق الادراك الا خير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة فى النفس على تقدير
تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهدلك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق
الدوانى ويندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فللقائل ان يمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية فى هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة فى هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة[1] فى الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة
فكذلك ايضا الا ان لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احديهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع
الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهى الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ يتلازمان كما
نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشى ههنا مسلك آخر سياتى ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولى[2] فى
ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى **قوله** وفيه كلام
سياتى وفى الكلام كلام سياتى فانتظره **قوله** فيه ان استحالته الخ اعلم اولا انهم اختلفوا فى حدوث النفس وقدمها فالمنسوب[3] الى
افلاطن ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[3] الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن
الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وانما قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هى غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن ومنهم

[1] اى الشيخ ابو على بن سينا ١٢ منه مد ظله
[2] فيه اشارة الى انه ليس بمذهب حقيقة قد نهاكما حققه صاحب الاسفار الاربعة ١٢ منه مد ظله
[3] اى مولانا قطب الدين الشيرازى رح ١٢ منه مد ظله

رئيس الصناعة[1] ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول[2] في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة[3] في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس او لا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة ورجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شئ من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فاذا حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لها بقيت مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليها ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل الموردة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه يلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في لايزال
وبه ظهر ان تقييد الفي عام في الحديث ليس لمجرد تفخيم العظم كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض
الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح وثانيا ان القائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكره وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل بانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون بزوال ادراك آخر قبله او لا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا شهاب الدين الحكيم السهروردي منه مد ظله
[3] اي عز الدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه مد ظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس لا ادراك آخر قبله
حتى يلزم ما لزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب
بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض
ثم يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس
بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها
بمرتبة العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
ورابعها ان هذا الايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان
في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى التعليق الحمائل **قوله** والشاهد عليه
اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس **قوله** اما لتم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شيء منها فلا بد ان يكون
حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان ثم قالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على
حدوثها لتماميته على تقدير القدم ايضا فانه وان كان زمان النفس غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني
متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اما اولا فان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب
وتقسيمان بالضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال
عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور
صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولي في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب
فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص
استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة ١٢ منه

---

١ وهو انه لو ... قوله على تقدير النفس حدوثها بقوله على تقدير العقل الهيولاني لكان اولى كذا ذكره الاستاذ المولف سلمه في تعليق الحمائل ١٢ مولوي انوار الحق سلمه الله

٢ اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

... التسلسل ... التصورات والتصديقات على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس لكنه يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة ١٢ غلام يحيى رح

هداية الورى فارجع اليها قوله ايضا اى سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل قوله وهى انا نفرض مفهومين متناقضين الخ توضيح
المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمى احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فى الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ
بديهيا او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما فى علم الشئ بالكنه وبالوجه او لا كما فى علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة
المعلوم عبارة عما حصل فى الذهن بأى نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل فى الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه
ولا بوجه ذاتى او عرضى حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل
الهيولانى يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة فاستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة
محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعى لا يلزم
من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان فى مبدأ ولادته فى تلك المرتبة ثم حصل له لما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذى
مر يعنى ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى
الذى مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل فى الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
المار فلو كان زيد عنده معلوما فى ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا
له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثانى فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند
عمرو فى ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان
فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل فى الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين قوله ان مرتبة العقل الهيولانى الخ
نقل بعض الناظرين عن استاذه استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولانى فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض
حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس فى اى مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية
او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق فى النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه
فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى اقول سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثانى من غير لزوم المحال كما فصلت فى رسالتى
حل المغلق فى بحث المجهول المطلق فلا نعيده قوله فان العقل الخ دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولانى لا تدرك
الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع
ان العقل لا ينقبض اذا خلى وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف فى المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون
عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين قوله ولهذه الشبهة تقريرات اخر
مع اجوبتها انما لم يتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولما اعرض المحشى عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت فى هذا
المبحث رسالة سميتها حل المغلق فى بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها
قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال فى الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفورى المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال فى الحاشية لا احد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة مستندا بان الطفل فى مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهى احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها فى نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفى باستخراج عدد اذا ضرب فى نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا فى ان هذا القسم من العدد هل له جذر فى نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغى للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر فى نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوى مذكور فى موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالى فى شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهاء العاملى وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية سنية وهى ان جد[1] المحقق نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل[2] اللبكنى حين حضر بخدمته لتحصيل بعض ما بقى من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب فى خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلى رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين فقال انها لا تنحل بتامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثانى وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده فى ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان مجهولا لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلومية كيف ومفهوم الشئ وجه لجميع الاشياء وحاصل فى جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذى الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل فى الذهن بنفسه او بوجه ذاتى او عرضى على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر فى موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولانى الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم فى مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلى نظرى مركب من عدة مفهومات وتصور النظرى من غير تصور مباديه غير معقول على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول مفهوم المجهول المطلق فى ذهنه وكان هذا المفهوم مجهولا فى الماضى ثم بعد حصوله صار معلوما عنده فى الحال بهذا الوجه الثابت له فى الماضى ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما فى الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا فى الماضى ولا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور ودعا له معا اقول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسلك الحكماء الا انه ممكن فى نفس الامر قطعا بان يلقى الله تعالى ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة فى نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولانى من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

[1] اى مولانا محمد حسن مع منه مد ظله
[2] اى الملا عماد الدين اللبكنى رح منه مد ظله

۱۶۱

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير ولما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في

الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا

المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين

الانصاري السهالوي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون

قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا

كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشي ليس الا عدمه اللاحق

المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا

متاخرا عن تحقق الشي وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشي المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات

الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون

الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا

لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشي لا يستلزم تحقق ذلك الشي فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم

تحقق الزوال مع قبل تحقق الزوال فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق قوله ان اراد به مطلق انتفاء الشي وعدمه اقول قد تقرر في مقره ان احكام

الجزئيات تجري على مطلق الشي فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشي المطلق وعدمه الخ

وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون

هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على

احد الاحتمالين الوسطيين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا قوله كما في الحوادث اراد به الحوادث

الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال

العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب

بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ

والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشي ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا

عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل قوله وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك

عدما لاحقا للشي انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشي يكون ازليا فما يكون في الحصولي الحادث والمدعى

انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات

وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام

هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء

سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء

سابق وهو ادراك عمرو على شي هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشي ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

المولوی رستم علی
سلمہ

سابقا للشئ هو ای هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا یفید معنی
لان المشار الیه بقوله ذلک لا یصح ان یکون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بین اسم کان وخبره فتعین ان یکون المشار الیه هو المنفی
بالانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح یلزم ان یکون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق ومنفی للعدم السابق ایضا وبطلانه اظهر من ان یخفی فان العدم السابق یکون عدما
ازلیا لا یکون قبله عدم ما هذا وتبعه فی لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا یخفی علیک ان لزوم هذا الاعتراض مبنی علی ما وجد علیه عبارة
هذا المقام وهی لیست فی النسخ الصحیحة المعتمد علیها والتی توجد فی النسخ الصحیحة هکذا فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا لانتفاء السابق علی ما هو انتفاء له الخ وتوضیحها علی ما افاده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده هکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراک عمرو
الذی هو انتفاء السابق وهو ادراک خالد علی ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو وهو ای مفروض الحدوث اعنی ادراک
زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وهو ادراک خالد انتفاء سابقا لما هو ای لشئ ذلک الادراک
السابق وهو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشئ **قوله** ومن ههنا ظهر ان ما ذکره بعض الناظرین فی بیان حاصل ما افاده المفید المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراک علی تقدیر کونه زوالا لادراک السابق علیه لا یلزم ان یکون عدما لاحقا لجواز کونه عدما سابقا فالادراک
اللاحق زوال للادراک السابق علیه یجوز ان یکون الادراک السابق عدما سابقا لما هو عدم له الی آخر ما ذکره لا یطابق کلام المفید المحقق فافهم بقی ههنا
امر آخر وهو ان المفید المحقق تعرض فی السند لان یکون الادراک اللاحق المفروض الحدوث کادراک زید زوالا لاحقا لادراک قبله ای ادراک عمرو ویکون
ذلک الادراک المنفی زوالا لاحقا لادراک آخر قبله کادراک خالد ویکون ذلک الادراک ای ادراک خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له
ادراک عمرو ولا حاجة الیه بل یکفی ان یقال فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون ادراک عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له ای ادراک زید فیتم السند فی الدرجتین والامر فیه سهل فان تعیین الطریق لیس من داب المناظرین علی انه لو حمل
قوله هکذا اشارة الی هذه الصورة وامثالها لم یکن فیه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** کما فی عدم عدم قدیم قال الفاضل الرامپوری
العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی هو موصوف بالقدیم لا مضاف الیه والمراد بالعدم القدیم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فیکون هذا مثالا لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهی وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله
کما فی عدم عدم قدیم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثیل له وح فالصواب ان یقال العدم الثانی مضاف الی القدیم وموصوفه محذوف والتقدیر
هکذا کما فی عدم عدم عدم قدیم باضافة الاول الی الثانی والثانی الی الثالث وتوصیف الثالث بالقدیم لیطابق المثال الممثل له فانک
قد عرفت ان حاصل السند ان یکون الادراک اللاحق کادراک زید عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون هو عدما لاحقا لادراک خالد ویکون هو
انتفاء سابقا لادراک عمرو فیکون ادراک زید عدم عدم عدم قدیم نعم لو کان هذا القول متعلقا بقوله وهکذا لا یکون بیانا لصورة اخری للسند
لکان لما ذکره الفاضل المذکور وجه البتة فافهم فانه دقیق **قوله** وح لا یلزم الخ یعنی اذا کان الادراک زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا یلزم
تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده علی هذا التقدیر **قوله** وتخصیص الدلیل آه قال فی الحاشیة
المعلقة علی التخصیص ای بان المراد ان الادراک الذی بعد الوجود یکون عدما لاحقا انتهت وقال فی الحاشیة المعلقة علی الدلیل ای دلیل

له ای المرکوز مولانا تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

له ای استاذی سراج المحققین مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحلیم اوصله الله جنات النعیم ۱۲ منه مد ظله

له ای المولوی رستم علی رح ۱۲ منه مد ظله

له ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

143

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام ههنا فی الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری المقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو ما حاصل خلا الغیر خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوال الشیٔ سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل بجزئه لا یقال لا نسلم ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوال الشیٔ بدلیل قول صاحب المطارحات ان زال عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا حادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا للشیٔ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ما ذکره القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا فیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا

قوله لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا انتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له[1] دفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده بقوله کون الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقدا للادراک وثبوت العقل الهیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل الهیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتهی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وهو ان الزوال مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیٔ قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهیولانی شاهدة علی ان للنفس زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة الذی الزمه المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فما اقول انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشیٔ بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی آه ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بوجه آخر بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان ابطال هذا الاحتمال فی نفسه بوجه آخر لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فما اورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده[2] فی کشف المکتوم بقوله لا یذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشیٔ قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن له استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لها ح منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن الانکشافات ولعل قول المحشی العلام فتامل ایماء الیه فتامل فی الضعف ولا تعجل انتهی کلامه وهذا الایراد لا ریب فی قوته ومتانته وبعض الناظرین لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لما الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف فهذا لا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشیٔ فانما یکون عدما سابقا له عاما من شأنه

[1] ای مولانا محمد عبد العلی سلمه ۱۲ منه مد ظله

[2] ای مولانا محمد عبد الحلیم لو رحمه الله بالنعیم منه مد ظله

لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوال الانتفاء سابقا ص ۲۷۱ علی ما هو انتفاء له ... فان قلت ... قوله ... الذی ...

ان يكون متصفا بذلك الشيء كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولانى ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المتقدمة فلا يكون بازائها الازلية الموجودة فى النفس ادراكات لها وتعينك على فهم ما ذكره ان العلم لابد فيه من امور ثلثة حصول شيء وللصورة الحاصلة وقبول النفس لها وظاهر ان النفس فى هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق فى مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال فى ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ افرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما فى مرتبة العقل الهيولانى فان الادراكات معدومة فى هذه المرتبة فهى سابقا فتتحقق الادراكات اذ هى ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة فى تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق الفاضل اللبكنى الذى اورده بقوله ولى فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلى فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل الهيولانى ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وبقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة الابله

قال ثم قال هذا المحقق اى مولانا جلال الدين الدوانى فى شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة فى كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب فى الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وهكذا لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم عدم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثه وهكذا اذا علمت فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات قوله الضمير الاول للانتفاء والثانى للادراك هذا اذا قرئ يعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء قوله كان ذلك الانتفاء اى الانتفاء اللاحق كادراك زيد قوله وكان هذا الادراك الذى يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر الذى هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين قوله وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد بالاول هو المفروض سابقا قوله فيبطل كلية الراى اقول بل الراى بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله قوله فافهم اشارة الى ان مراد المحقق الدوانى بانه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى لكنه اغلق فى العبارة احالة على فهم المتوقد الذكى لا يقال فح لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجوديته لعلم علمه سواء كان فى جانب الماضى او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان ابتداء جاريا فى السلسلة الماضية فهو بعينه جار فى السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق فى المنهية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا لحق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكنى حيث حمل عبارة المحقق الدوانى على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والذى بعثه على ذلك توهم انه فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا وان شئت الاطلاع على ما له وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء لكل عليل ورواء لكل غليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسى رح فان الاستاذ العلامة اظله الله فى ظله يوم القيامة كان رأى فى المنام ان المحقق المذكور جاء بيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال له خذ هذه الحاشية فاخذها منه فلما تيقظ من منامه عرض ما رأى فى المنام على بعض اساتذته فعبره بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات المرضية مصدقة لتلك الرؤيا قال هو محال علم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

اى المولوى عماد الدين اللبكنى

175

بامتناعه وبنوا عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته موقوف
على ان يكون ذلك الشيء هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا تحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه انتفى عند
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينسد طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين
والتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه
في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما
التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شيء آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر
الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وفي ذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن
ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان
اعادته ايضا ولو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث
وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا
لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب

نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ۱۷۶ لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة الى زمان آخر فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر لجاز الانقلاب وهو ضروري البطلان

ههنا استطرادي لاحاجة اليه في هذا المقام قوله بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز قوله لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه اقول هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن التفكر ودقق النظر قوله وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكها عنه انتهت قوله يوجب عينار الحوادث من المحدث آه اقول وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
وصار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج ح الى مادة وينهدم باساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات المجردات
بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
على وقوعه اورده جدي ابي كمال المدققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه

ای مولانا کمال الملة والدین رح ۱۲ منه

اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء العدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفائه لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس عين الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام تو القول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا معدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها مناف للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لولا ضيق المقام لاتيت بها مع ما لها وما عليها وقد ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم **قوله** فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغايرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه كلام العلامة القوشجي[له] في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** او تخصيص استحالتها في صورة الوجود توضيحه ان اعادة المعدوم مطلقا ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** مشترك اي يجري مثله في ما نحن فيه اما جريان الاول فبان يقال الادراك اللاحق اي ادراك زيد الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا واما جريان الثاني فبان يقال الادراك الثالث السابق ليس الا عبارة عن العدم فبالادراك اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا كما لا تلزم هناك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي احمد علي السنديلي حيث قال لكن الجواب عنه بانهم لم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود الثبوت بناء على ان الادراك عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضي وله وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشي ههنا من ان دلائل استحالة اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم[ه] قدس سره في حواشيه وتبعه في ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود النفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود النفي المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم لم يقارنه فيحكم

[له] اى مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

[ه] اى مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المساوب عنه ولا تمييز بين العدمين فى انفسهما فلا استحالة
فى الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فى عود ما هو ثابت فى نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابى واستاذى
سراج المحققين نور الله مرقده فى كشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة فى التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة فى حالتى الوجود والعدم فاذا وجد الشئ فى الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا عدم فى الزمان الثانى بطلت ذاته ثم اذا وجد فى الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعنى لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذى قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
فى شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم
اتصف به فى زمان ثالث فالوجود الاول والثانى متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زمانى وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التمييز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور فى حواشى شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة فى ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة لكما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا. اللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ
واحد فى زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا فى الزمان فيكون كل منهما واقعا فى زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما فى اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجى فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه فى الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو فى الذهن واما فى الخارج فزيد الموجود فى هذه الساعة هو الموجود فى الساعة

ای مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم منه مد ظله

١٢٩

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وزعم ان ما
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا ابناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير متشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية **قوله** اذا اعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالتشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض بشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم ياتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا يقال
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشئ بعينه مع جميع عوارضها المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه **قوله** ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

لو يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي يشاركه والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز
بالعوارض للغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل بان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان
اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال** **اقول** هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا يلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة
قد تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول.

اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله

اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

١٨١

موضوع الادراكات وہو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراک الاخیر فیستلزم الادراک اللاحق کادراک زید الذی ہو فی قوة السالبة المعدولة الادراک الثالث کادراک بکر الذی ہو فی قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فکذا ما فی قوتہما فیصح تقریر المحقق الدوانی ویندفع ما اوردہ السید المحقق علیہ **قولہ** فیہ نزاع آہ

قال فی الحاشیة ہذا ہو الجواب الموعود بہ فی شرح قول المحشی واللازم علی تقدیر آہ والاعتراض ہہنا لمن کان لہ ثمہ اعنی کمال الملة والدین روح اللہ روحہ انتہت وخلاصتہ منع التلازم بین الموجبة المعدولة وبین السالبة البسیطة وکذا بین السالبة المعدولة والموجبة المحصلة علی تقدیر وجود الموضوع ایضا مستندا بانہ لم لا یجوز ان یکون لصدق احدہما مانع کفرض انعدام الادراکات عن النفس راسا الا الاخیر ہہنا فتصدق حین ادراک عمرو السالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدرکة بادراک بکر دون الموجبة المعدولة اعنی النفس لا مدرکة بادراک بکر وکذا تصدق حین ادراک زید السالبة البسیطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیہما عند وجود الموضوع انما ہو اذا لم یوجد مانع آخر من صدق احدہما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بینہما **قولہ** یجوز ان یکون لصدق احدہما کالموجبة المعدولة **قولہ** دون الثانی کالسالبة البسیطة **قولہ** ومن ادعی فعلیہ البیان ہذہ الازاحة مما تفرد بہا الفاضل المحشی وافتخر بہا وحسنہا تلمیذہ الفیض ابادی[١] ولا یخفی علیک ان منع التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیہما مع وجود الموضوع سخیف جدا کیف وعموم السالبة من الموجبة لیس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع کالنفس ہہنا یکون بینہما تلازم بالضرورة وایراد المنع علیہ مکابرة محضة وایضا ہو مخالف للجمہور القائلین بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشی یفر عن مخالفة الجمہور غایة الفرار کما یظہر من تقریرہ فی مبحث البعدیة فہل ہذا الا القرار علی ما عنہ الفرار **قولہ** وللناس فی ما یعشقون مذاہب ای طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر ابی نواس شعر علی لدی العامریة وقفة ※ یملی علی الشوق والدمع کاتب ※ ومن عادتی حب الدیار لاہلہا ※ وللناس فی ما یعشقون مذاہب ※ معناہ لازم علی ان اقف عند منزل العامریة التی ہی محبوبتی وقفة لاتذکر محاسنہا فابکی علی فراقہا ذکر الاملاء واراد بہ تذکیر حکایات المحبوبة وما جری بینہما من المعاملات ای لیذکرنی الشوق محاسنہا فاتذکر وابکی علی فراقہا بکاء شدیدا حتی کانی من کثرة البکاء وشدة التلبس بالدمع عین الدمع فکانہ ہو الکاتب ویجوز ان یراد بکتابة الدمع جریانہ کذا ذکرہ مولانا الہداد الجونفوری فی حواشی الہدایة وقال شیخ الاسلام بدر الدین العینی فی البنایة شرح الہدایة ہذہ الابیات من قصیدة بائیة قائلہا ابو نواس واسمہ ہمام وقیل ہمیم بالتصغیر ابن غالب التمیمی وفرزدق لقبہ لقب بہ لانہ کان جہم الوجہ والفرزدق فی الاصل قطع العجین وقیل لقب بہ لقصرہ والاول اصح لانہ اصابہ جدری فی وجہہ ثم برا منہ وکانت وفاتہ بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول یلزم علی تقدیر آہ لما فرغ عن تقریر بعض المحققین مع ما لہ وما علیہ اراد ان یستدل من عند نفسہ علی ان الادراک لیس عبارة عن زوال الادراک وقد ذکرہ فی حواشی شرح المیبذی ایضا واوضحتہ فی تعلیق الحمائل **قولہ** فان کان بالعکس ایضا آہ توضیحہ انہ لما کان کل ادراک زوال الادراک سابق فلا بد ان یکون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان کل زوال لا بد لہ من زائل ولا یتعلق الزوال الواحد الا بزائل واحد کما سیاتی فان کان بالعکس ایضا بان یکون کل ادراک سابق بازاء ادراک لاحق فتساویا والا فتکون العلوم السابقة زائدة علی اللاحقة ولا یمکن زیادة العلوم اللاحقة علی السابقة علی ہذا التقدیر مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزاید یوما فیوما تقتضی الزیادة **قولہ** ممنوع آہ ایراد علی ما یتبادر من کلام السید المحقق من ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما ان الادراکات اللاحقة بانفسہا زائدة علی

[١] ای الحافظ علی اصغر الفیض ابادی رح ١٢ منہ مد ظلہ

[٢] ہذا ہو الکلام الموعود سابقا فی الکلام الموعود سابقا ١٢ منہ مد ظلہ

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون

بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون

زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت

قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد

العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة

كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر

وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع اقلاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه

ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة قوله لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا يخفى

عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات

لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء لادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه

ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة

للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم

ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل قوله كانه اراد آه

اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق

تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان معنى ان اللاحق

زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة

بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات

في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق

ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه قوله فنا اقول

هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم بعلامة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على

كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر يفضي الى الدور فافهم قوله لعل غرضه

ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي قوله كما يدل

عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين

السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه

اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجود امثاله عدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم

تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

له اي المولوي عبد النبي رح ۱۲ منه

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا السابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زوال اللاحق وهكذا فيكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ولكل وجهة هو موليها **قوله** بابطال نقيضه اقول المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسياق فلا يصح قوله لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** لزم ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا الايجاب العلم بذلك حدوثا غير مثبت للدعوى بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك كرهو وقت صدم بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ موقوف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي مبني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية **قوله** وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض اساتذة الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثاني والا استوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا في زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام رح واما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بالعلم الثاني او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن خلل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما لشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

ای سید الحیدرآبادی منه مد ظله العالی

ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مد ظله

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه المولوي عبد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد لا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشيء فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذلك فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل حينئذ مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من داب المناظرين وقد طرق اثبات شيء واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اي المولوي محمد عظيم الكوپاموي بل اكثر المحشين **قوله** فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشيء **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارته والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شيء كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شيء آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما فيما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطا العلامة الجرجاني في حاشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

برله اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رح ١٢ منه ظله

اي السيد علي الشريف الجرجاني رح ١٢ منه ظله

فی النفس فتفہم ہہنا فائدۃ اخری مستفادۃ منہ وہی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلہا ہو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی وتصورہ
الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکہ ایضا ہو النفس **قولہ** بل البرہان قائم علی خلافہ **اقول** ما ذکرہ من
البراہین کلہا سخیفۃ لا یدل واحد منہا علی المطلوب من امکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیہ بانہ برہان عجیب جدا
واعجب منہ قول بعض العلماء[1] فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمۃ المشہورۃ من ان النفس لا تطیق ان تتوجہ الی شیئین مختلفین
فی آن واحد ضروریۃ وجدانیۃ غنیۃ عن البرہان والبیان انتہی والحق عندی ان براہین الطرفین غیر مثبتۃ لمقصدیہما والاصل فی کل شیء
الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافہ فالقول بامکان ان تتوجہ النفس الی شیئین اصح ووقوعہ لبعض النفوس القدسیۃ مما لا ینکر فافہم
ولا تخبط **قولہ** لانہ حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آہ محصلہ ان القاضی لشیء لا بد ان یحضر عندہ المقضی علیہما فلا بد ان یتصور النفس حین
الحکم طرفیہ وہذا بعینہ توجہ النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وہو آن الحکم وفیہ انہ ان اراد انہ لا بد من تصور الطرفین تفصیلا
حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیہ البیان وان اراد انہ لا بد من تصورہما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما ردّ بہ الفاضل[2] السندیلی من ان غایۃ
ما یلزم ہہنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وہو لیس بمحال انما المحال اجتماعہما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انہما سواء فی الامتناع عندہ
والفرق تحکم **قولہ** وایضا اذا تصورنا الشیء بحدہ الخ حاصلہ ان عند علم الشیء بحدہ لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منہا
لا سبیل الی الثانی وہو ظاہر فتعین الاول فیہ المطلوب وفیہ علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قولہ** وایضا
المقدمۃ الواحدۃ الخ فیہ اشارۃ الی ان الحکم بامکان توجہ النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات
ایضا وفیہ ایضا مثل ما عرفت غیر مرۃ لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبۃ فتکونان فی حکم
المفردات والمفردات لا یحصل منہا التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجۃ للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما یتم
فی المفردات الصرفۃ والقضیۃ الملحوظۃ بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنہ قضیۃ حقیقۃ غایۃ الامر انہا ملحوظۃ
بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجۃ علی انہ لم یقم الی الآن برہان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکرہ کلہ مخدوش کما حققتہ فی التعلیق العجیب
قولہ ومن الحجۃ القاطعۃ آہ فیہ ما افادہ ابی و استاذی[3] سراج المحققین نور اللہ مرقدہ من ان المشہور ہو ان النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد
والنفس عبارۃ عن جوہر مجرد عن المادۃ مقارن لہا فی فعلہ ولا ریب فی ان اللہ تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجہہم الی
الاشیاء فلا یبطل بہ ما اشتہر فالقول بانہ من الحجۃ القاطعۃ لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجہ النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل
آن ما ہو المطلوب ہہنا لان المراد بالنفس فی المقدمۃ المذکورۃ انما ہو النفس المتعلق بالبدن ما دام لہ تعلق بہ لا مطلقا والشاہد العدل علی ذلک
قول الشیخ رئیس[4] الصناعۃ فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وہی مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعۃ واحدۃ **قولہ** فی بعض
تصانیفہ ای فی حواشیہ المتعلقۃ بحواشی المحقق الدوانی القدیمۃ لشرح التجرید **قولہ** فیہ اشارۃ الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف
الاکثر **قولہ** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرہما من تصانیفہ وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان
فی اثبات الترقی بعد الموت **قولہ** وہی لیست الا ادراکات فیہ مسامحۃ واضحۃ لکن المقصود واضح **قولہ** ای بعد قطع تعلق النفس عن
البدن فی ہذا التفسیر دفع لما یتوہم ان المراد بالنشاۃ الاخری ہو یوم القیمۃ مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قولہ**
قد تصدی لحسمہ او ہذا الجواب ہو الصواب فی ہذا الباب والایراد انما نشا من الاشتباہ فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

[1] ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منہ مد ظلہ

[2] ای المولوی احمد علی السندیلی ۱۲ منہ مد ظلہ

[3] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادخلہ اللہ جنات النعیم ۱۲ منہ مد ظلہ

[4] ای الشیخ ابو علی بن سینا ۱۲ منہ مد ظلہ

۱۸۷

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة فى كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من زائل فلابد ان توجد فى النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليكن لها ازالة اى شيئ شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد درسناه ما ينفع فى هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب فى لزوم تحقق ادراكات غير متناهية فى النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل فى آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل فى كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية فى آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل فى امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان ما لا اشتراك بين الكثيرين لا يمكن فى الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا ما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعى وبين التعلق البدلى ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعى والتكثر البدلى ملازمة لا يقال قد يوجد فى بعض الجزئيات التكثر البدلى كالبيضة الحاصلة فى الذهن والشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعى كما صرح به السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم فى هذا المقام سطحى والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلى ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلى وانما هو من اغلاط الاوهام واصا[ب] ثم فى بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلى كلاهما مما لا ينبغى ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان فى قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال فى دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية فى كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن لان اراد بان انه لا يرد عليه على هذا التقرير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه وتصحيحه يقتضى تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهى انه يشترط فى القياس الاستثنائى ان يكون التالى فى الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذى اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالى فى هذه الشرطية اعنى لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعنى كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعنى كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاصلاد على تقدير كونها موجودة فى النفس بصفة اللاتناهى تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تعدد الامور الغير المتناهية

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات
شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراءى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية
يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية
بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية
بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس
اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها
حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها
من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي
عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثاني
في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز
ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وح فتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية
عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس
بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** لما سبق قد سبق ماله وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا
في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية
ولذلك تراهم يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد على السنديلي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية
لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون
عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه
بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى
الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد
ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل
فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** فلم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية
فلم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انما لم يذكره للمؤاخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها
على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

انا اعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فيننا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لايخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبين الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع مايرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لانقول يصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه مايرد بل نقول يصدق عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لاريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحاد ما عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** 19
واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
او لم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ماذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح لا لغرض انه لايحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولايحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل بالمواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولايشترط في متكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو
او نقيضه عليه فان كان مبداء متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا
بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو فى حواشى شرح العياكل وفى حواشى حاشية التهذيب الجلالية من
ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغى فى تعريف
الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته فى نفسه مناقض لهذا الكلام
ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه فى رسالتى دفع الكلال عن طلاب
تعليقات الكمال على الحواشى الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اى نوعه الاضافى حاصله انه ليس المراد
من النوع النوع الحقيقى بل النوع الاضافى بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتى وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر نوعه
بان يتحقق فى افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز ان
فى افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثانى لا بد ان يكون اعتباريا لعدم
جواز الاختلاف فى افراد الذاتى والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها فى الخارج يستلزم التسلسل
لا محالة ثم المتكرر الذاتى صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقى كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافى بدون تكرر الحقيقى وثالثها ان يتكرر
جنسه العالى ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثانى والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع
لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر واياما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور فى حاشية
الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكنى كلام المحشى المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى تكرر النوع تكرر
المفهوم بان يكون التكرر فى نفس ذلك المفهوم الكلى واليه اشار المحشى فى حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون
فى نوع ذلك الكلى الا فى نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتى بل على مطلق الذاتى غير مرضى انتهى كلامه وهذا التقرير اولى
من تقرير الفاضل المحشى كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقى الذى به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعى وهذا
المفهوم صادق عليه فهذا الكلى العرضى اعنى الوجود المصدرى يصدق على افراده اى الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتى
والثانى الصدق الاشتقاقى فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية
فى كلام الفاضل المحشى هو الوجودات الخاصة الموجودة فى الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدرى يحمل على
الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشى ههنا مبنى على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار
الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اى بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له
موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه
دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية فى شئ واحد **قوله** ولا غائبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية فى الصور العقلية للجواهر الحاصلة
فى الذهن فانها باعتبار كونها موجودة فى موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا فى موضوع اذا وجدت فى الخارج جواهر
قوله لخروج هذه الاضافة عنه يعنى لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين
وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا وهو

ان وجود الاشياء لايخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لاسبيل الى الثانى والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل فى الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثانى ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود فى الخارج يلزم وجود قدمه ايضا فى الخارج فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل فى الامور العينية اى المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف فى اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازى[١] فى كتابه الملخص فى بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التى هى مفردات التى هى آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التى هى فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجانى[٢] فى حواشى شرح التجريد القديم قيل انحصار الكم المنفصل فى العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما بعدد وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسى الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهى انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التى فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا فى ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظى فمن عرفه بكمية تطلق على الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملى فى خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هى اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية للعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف **قوله** لاتحاده مع المعدود فى الوجود الخ محصله ان مدار الحمل العرضى بين الشيئين مع اتحادهما فى الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما فى الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذى يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فى الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما بشئ واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شئ آخر واورد عليه استاذ استاذ الفاضل المحشى[٣] فى شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

---

[١] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى ١٢ منه مد ظله

[٢] اى مولانا السيد على الجرجانى منه مد ظله

[٣] اى المولوى حمد الله السنديلى رح ١٢ منه مد ظله

١٩٢

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق عسير جدا وبعضه بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقود في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه انما هو لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق ومعروضه لا الاتحاد انفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فها او حصصها لا على معروضاتها الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره ان المقولات متباينة فيما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض قوله ليست على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها مواطاة لما عرفته سابقا قوله فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة للقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة قوله او المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق اما على راي السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على راي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل وعلى النسبة واورد عليه بوجوه منها انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فلم لم يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل واجاب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

١ اي مولانا عبد العلي رح منه مد ظله

٢ اي الشيخ ابو علي بن سينا رح منه مد ظله

٣ اي مولانا السيد الشريف رح منه مد ظله

٤ اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مد ظله

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو

على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط

دون الذات وينسب الى العلامة[1] الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين

بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى

المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة

عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة

من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا

يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار

ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق[2] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه لا يعبر

عن معنى الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير

بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع

تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف

القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال

خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات

اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني

كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على

سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به الخ اورد عليه بعض[3]

الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا

لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق

وهن واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به

منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا

البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر واقول قول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع

الى الشفاء المنظر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق

ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء

يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد

عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت

اقدامهم في هذا المقام فلعلها ما طغوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

[1] اي السيد علي الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مد ظله

يقولون باجراء البراهين فى الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط فى شرح المقاصد العضدية وغيره قوله فلو حصل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الاوسط بناء على ان خير الامور اوساطها والحق هو الاول بشهادة قول المصنف فى النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا واير بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى فى اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت المقدمات الباقية وبه ظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعله احوط ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا بالعرض فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور والمطلوب هذا لا ذاك قوله وانما صرف عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها لزمت الشناعة فى نفس العلوم اى الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما فى غيره اورد عليه بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهى فى نفس الزوال وفى غيره اشنع واقطع من الزامها فى نفس الزوال فقط ولعل قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهى فى نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنى على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية على اللازم اى بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فهو مؤخر عن اللازم ولا بعد فى ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل وبحسب وصفها بالجزئية مؤخرة عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبنى على ما اشتهر من ان الكنه لا انتزاعى الا ما حصل فى الذهن وقد ذكره السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التى تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجانى فى حواشى شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هى ثلث وحدات مع الصورة الوحدانية التى هى مبدأ لخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها فى ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال فى سائر الاعداد التى يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التى تحتها قوله اى فى حكم العقل هذا ما ذكره السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق فى رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشى الضاحك ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى فيما كانت نسبته الى شئ نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التى تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان الترجيح الخ بيان لعدم الورود وحاصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة

ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة والراد القاضي احمد على السنديلي كما صله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريرها ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لابد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لابد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو لو رد الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وحاصل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

١٩٦

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تحريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى اقول فيه خبط ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبا من العدد الذي هو اثنان لا من الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا ضعف له مطلقا بل لا ضعف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة والنسبة وقال الفاضل العلي في حواشي شرح هداية الحكمة الميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة فليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف مرادهم لانا نقول الانحصار في المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اعني الموجود في الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا يبعد ان يتصف بصدقهما لا الجوهر فلا يبعد ان يكون عرضا وما عرض الشارح للمواقف من ان العرض ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مستندا بعين ما اتصف بذلك الشيء فعجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

لما اى الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

اى الفاضل محمود حسين الملا رح منه مد ظله

ولامكان بالمكين والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذه العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة للوحدات
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد انتهى
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلابد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الأخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا اوليا عروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات لصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر آه هذا التقرير مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله والا على التقدير

اي مولانا كمال الدين مسعود منه مد ظله

اي مولانا يوسف كوسج القراباغي منه مد ظله

استعماله على الجزء الصوري اه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا للاجماع على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح في ما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمنا قشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكر قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما مر جوابه والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فنازلة عن العلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البهاري ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات والتلزم المجعولية

له اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

199

له اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه مد ظله

له اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ... منه مد ظله

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الزاهد المحقق جار بعده المحصل ايضا فتفطن
ولعمر الله والحق اقول الناظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس مركبا لا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من بعض
الوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات
ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما تركب منه
فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا الا انا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها
قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ولزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا
بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجالسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية
العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة
الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد
ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين
اذ العدد مجموع محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله
اذ العدد مجموع محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات
هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم
ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد بالوجدان اي لا يصح قوله فدخول الوحدات
بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ آه اي حين الحمل
متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وخفاء في الآخر بالفهم بقوله فافهم
وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ
ايضا كما ظهر ما في قوله العدد مجموع محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يلزم الخ
انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في
ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد وتحققه
في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة
لكون الجزء مقدما على الكل وهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم
عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله الا بدخول وحدة
ودخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين مد ظله لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

كرسوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة فى الوجود الخارجى فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون ما تمسك
الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجرى فى الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد قوله فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضى احمد على السنديلى وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق فى حاشية الحاشية
من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشى هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل فى العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات قوله يعنى لو سلم قول العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب
اربعا الوحدات مع الهيئة اى مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا فى التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف
الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا ثانيا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض
الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفى الجزء
الصورى محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدرى وتوحد المعانى المصدرية
وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات فى الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم
دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول سلمنا انه
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول فى باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هى كذلك فكذلك الدخول
فى العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذى هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التى هى فى مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر قوله لامتناع تعلق حكم واحد شخصى آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بشيئين
وبه ظهر ان قولهم فى بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل شئ واحد مردود او ما دل قوله فلا نسلم الاستلزام آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدوانى ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصورى وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الشطر

ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول

كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا

قوله لكونه جزءا منه هذا ما تقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول

سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهر اى لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين

قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام

دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون

كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع فبين المراد

تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا

مشينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان يفهم

ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع

ان الهيئة من الامور الانتزاعية ولا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات

من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنها اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يكون آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن

انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد

العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يكون الا

بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة

عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة

ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة

قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق

لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه

العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج

الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية

بانه التحقيق ومنهم من قال بانه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير

وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود

فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي

في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة

بالمعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم وجود الشئ بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره المحقق الدواني[1] ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرح به وجوابه ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة طبيعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر الشيرازي[2] في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه لما عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبقر في العلوم[3] في تصانيفه واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مرتب على وجود العلة التامة كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذن ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشئ فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق[4] ههنا من ان عدم للعلة التامة ليس الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير والمؤثر في عدم الشئ حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض من الكمال التام

[1] له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

[2] ٢ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله

[3] ٣ه اي السيد باقر داماد ١٢ منه مدظله

[4] ٤ه سيد المتقدم ١٢ منه مدظله

٢٠٣

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر فى جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثانى وبالجملة الشئ وجودا

وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها معادلات

لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث

فى غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل

عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود فى العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ

والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة فى العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف فى المحاكمات العلة اما علة للماهية

او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة

له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هى بالايجاد نفسه وهى الفاعلية او كونه علة للايجاد وهى الغائية وهذا الحصر فيه كلام

لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها ما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من

توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيهما ولم تجعل قسما برأسها والذى يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهى

العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة

وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهى العلة الغائية

او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف

الماخوذ فى تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم

الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزى تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم

العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكنى[له] لم يحتج الى انضمام شهادة

الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فى ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة

واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا

فى ما قبله لكن لما كان متعارفا فى ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره

الفاضل المحشى احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يخبر عن بان

جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق فى حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه

كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف

واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لحمله للتفريع ايضا وجه صحة فى الجملة قال المحشى الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء

او لا بعينه اى انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وآورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وينعدم

بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه وقد يدفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد منه

ومن لم يجعلها جزءا اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهى تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اى بانعدام الكل

عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[له] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح منه مد ظله

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا لكنا انما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة هي تحرير
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزء لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزء لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** واللازم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزء لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولاحد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضته **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزء لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة من القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم اسناد التعلق للعدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدد ايضا

غلام يحيى رح

فی عدمات جمیع آحاد الکثرة مما لا سبیل له الی الصحة والاستدلال علیه بان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیرة وان کان صحیحا فی نفسه لا یفید فی هذا المقام شیئا **قوله** کما ان وجودها آه اورد علیه الفاضل اللبکنی بان القیاس علی الوجود غیر سدید لان وجود الکثرة المخصوصة لا یتصور الا بوجود جمیع آحادها ولا یکفی وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جمیعها وبانعدام بعضها حتی الواحد کما تشهد به بداہة العقل وح فلا اظنک شاکا فی ان التفریع علیه بقوله فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الکثرة المخصوصة التی هی العلة التامة فینعدم المعلول **قوله** فعلی هذا الایراد آه حاصل الایراد انه اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لا بد ان یصدق الکثرة منتفیة والا فلا یخلو اما ان یصدق الکثرة الموجودة او لا یصدق هذا ولا ذاک علی الاول یلزم وجود الواحد الذی فرض عدمه بناء علی ان وجود الکثرة متوقف علی وجود کل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فیلزم اجتماع النقیضین وعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین حیث لم یصدق وجود الکثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حکم الوجود والعدم علی الکثرة المحضة لیس حکما واحدا حتی یلزم ما یلزم بل کل واحد منها حکم مجمل مشتمل علی احکام متعددة ای هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد یصدق الحکم بالعدم علی هذا الواحد ویکذب الحکم بالوجود وما سواه من الآحاد یکذب حکم العدم علیه ویصدق حکم الوجود وانت تعلم ان هذا کله لا یغنی ولا ینفع فانک قد عرفت ان حکم کل وحدة وحدة یغایر حکم الکثرة المحضة ورجوع احد الامرین الی الآخر لا یستلزم الاتحاد فی الاحکام فعند عدم واحد من الآحاد وان صدقت القضیة التی موضوعها ما سواه من الآحاد الباقیة ومحمولها موجود لکنه لا یستلزم ان یصدق الکثرة موجودة والا یلزم وجودها مع عدم جزئها واذا لم یصدق الکثرة موجودة لا بد ان یصدق الکثرة معدومة وفیه المطلوب **قوله** یرد علیه آه غرضه منه اثبات التعارض بین ما ذکره فی الحاشیة من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبین ما ذکره فی حاشیة الحاشیة من ان التحقیق ان العدم لا یحتاج الی التاثیر بل یکفی فیه سلب التاثیر والحق عندی فی دفعه ان یقال ما فی الحاشیة مبنی علی التنزل فکانه قال ما ذکره بعض الافاضل من ان شیئا واحدا لا یترتب وجوده وعدمه الا علی شیٔ واحد غیر مسلم فی العدم فانه لا یحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیم انه یحتاج ایضا الی التاثیر کالوجود نقول انه یحتاج الی تاثیر عدم علة ما لا الی عدم العلة التامة ولا الی عدم العلة المعینة وح فلا تعارض بین کلامیه نعم یرد علی حکمه علی ان العدم لا یحتاج الی تاثیر بانه التحقیق ان التحقیق انه خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور الله مرقده تلمیذ الفاضل المحشی عنه ان المراد اللازم یعنی عدم علة ما یلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثیر الملزوم فی اللازم لا بد من البرهان انتهی ولا یخفی علیک ان هذا التوجیه یابی عنه کلام السید المحقق فی الحاشیة اشد الاباء فلا تنظر الیه **قوله** اللهم الا ان یقال آه حاصله انه لیس الغرض من قوله فی حاشیة الحاشیة لا یحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلة المعینة وقوله بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود معناه بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود بعدم علة ما ولما کان هذا توجیها تابی عنه حاشیة الحاشیة اباء شدیدا وسمه بکلمة اللهم والاولی ان الایراد علیه بان المعلول فی وجوده یحتاج الی تاثیر العلة التامة قطعا فعدمه لا یکون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انک قد عرفت انه لیس علة لعدم المعلول بل علة عدمه لیس الا عدم العلة التامة فلا معنی لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلة المعینة کما صدر عن بعض الناظرین فغیر مناسب فی هذا المقام کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة **قوله** ای وقت الانتزاع اقول کانه دفع توهم عسی ان یتوهم ان عبارة الآیات الشفاء المذکورة سابقا تدل دلالة واضحة علی ان العدد وجودا

ای المولوی عماد الدین اللبکنی ۱۲ منه مد ظله

كملبوس قيص ان من قال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم
بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل
وبين صحة انتزاعه من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البراهين في الاعدام لا على
طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط
الوجود بالفعل ولهذا لم يجر البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف
ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازاليا يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من
الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم
فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المص فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه
وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه
اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها
في نفسه لكن عبارة المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا
برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كا وهو في المرتبة الاولى
ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده
ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض
الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا
وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا
لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم
من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما
بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين بمثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في
الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن السيد المتبقر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان
تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تلبيسا
مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة
اللانهاية كما في سلسلة المئات الى لا نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن
درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين
بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط
ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى
المحدود وآخر الدرجات عوش فاذا ما انصرم عمل التطبيق انقضى التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقتر القدر الزائد

۲۰۷ من عدم الاعداد

في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف او في شيء من حدود الوسط

انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانها الى مبدأ الكبرى

ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء للفاسد على الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من

آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق[١] الدواني في شرح العقائد العضدية

وهو ايضا فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما

لا يخفى على من له ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين

مترتبتين في الخارج ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في

الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع

مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا

بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا

الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر

بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد

في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع

توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري في الكميات والمتكممات كذلك يجري في المجردات كالعقول

والنفوس المفارقة عن الابدان لجريان التقرير المذكور في كل موضع نفرض السلسلتين على النهج المذكور فما قال العلامة[٢]

الجونفوري بعد ما اراد بالتطبيق ما يعهد في العلوم التعليمية وكانك قد دريت بما وعيت من معنى التطبيق ان هذا

البرهان انما يجري في الماديات والتمسك به في ابطال التسلسل في العلل لاثبات المبدأ الاول من تشويشات

المتاخرين انتهى وايده بقول رئيس[٣] الصناعة في الشفاء اما النظر في الامور الغير الطبيعية وانها هل تكون غير متناهية

في العدد فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع ولا شيء من هذه البراهين يتناول ذلك انتهى سخيف جدا منشؤه الوقوع

في ربقة التقليد البحت كيف ومناط اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما

زائدة على الاخرى لا محالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات ولعله اي صاحب

دعوته الى انه اراد من التطبيق ما يتبادر في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين

من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال

والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك

تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق

كما لا يخفى على من له نظر دقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذكورة

تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه ورح فالحق احق بالاتباع وهو ما قلنا

[١] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

[٢] اي مولانا محمود الجونفوري ١٢ منه مدظله

[٣] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مدظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل
ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير
المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مرتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ
ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها
عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان
الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث اليومي مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم
على نفس الابن وهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية
متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل
المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق الواقعي بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في
الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم
فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى
اولا على الاول تلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل
آقا حسين الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت مجتمعة اولا
وسواء كان بينها ترتب اولا لكن اذا لم يوجد في وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهما انتهى
اما كلامهم في انكار اشتراط الترتب ففي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مرتبة ينقل الزيادة الى طرف اللاتناهي حين انطباق
المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط قال الصدر الشيرازي[1] في حواشي شرح التجريد
القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الآخر يلزم تناهي الناقصة ولما اذا
لم يكن بين آحادهما ترتب لا يلزم تناهي شيء منهما وللمحقق الدواني[2] ههنا كلام لاثبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية
مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع ماله وما عليه وقد ذكرت نبذا منها في حاشيتي المتعلقة
بحاشية شرح الهياكل ورابعها ان حاصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصود المصنف من اثبات اللاتناهي
في تلك العدمات الاجراء برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك ويؤيده ما ذكروه ان برهان التطبيق كما يجري
في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية غير موجودة بالفعل
فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين هذا وقد فصلنا الكلام في هذا المقام لتنقطع الشكوك والاوهام
وترتفع الغواشي عن المرام ولعله بقيت خبايا في الزوايا قوله وهو ا في المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء
الخاصة المعينة بحروف مجردة كا وب وج اختصارا في العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما تحكم به الكتابة ووقع في سلم العلوم من
ان الاشهر التلفظ بج وب اسماء مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى غلطا فاحشا قوله في نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى انه يكفي اجراء

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله
[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

هذا البرهان سلسلة واحدة تقرر منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع مايتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة

لا يقال لعل اعظمية الكل من الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية ولا في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة

قوله كيف وقد قالوا الخ قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدار وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين مراتب القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **اقول** فيه خلاف لما ظهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** لا ورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

٢١٠

بناء الفاسد على الفاسد قوله الا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقومها بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى
يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميمه للصورة قوله فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية والية ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المصنف في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل آه ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قسما سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمة الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه قوله صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد بعد قوله الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

البرهان فی الاجزاء المتناهیة وعلی النسخة الثانیة ان جعل قوله غیر المتناهیة صفة للاجزاء کما هو الظاهر احتیج الی تقیید الجسم بغیر المتناهی
لعدم جریان البرهان فی الاجزاء الغیر المتناهی للجسم المتناهی لعدم وجودها بالفعل والقول بجریانها بعد فرضها خارجا من حیز القوة
الی حیز الفعل فی الازمنة الغیر المتناهیة ینافیه ما ذکره السید المحقق فی الجواب حیث قال الاجزاء المقداریة انما یجری فیها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود فی الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذکورة وان لم تکن موجودة بانفسها لکنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ لجریان البرهان وعلی هذا التقدیر تکون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الی عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتاویل الجسمیة کما اختاره الفاضل المحشی احتیج الی تقیید الاجزاء بغیر المتناهیة لما مر ولعلک تفطنت من ههنا ان کلام السید المحقق
فی هذا المقام لا یخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقداریة الغیر المتناهیة فی الجسم المتصل الغیر المتناهی یجری فیها برهان التطبیق الخ
لکان اصوب وان جعل قوله غیر المتناهیة علی النسخة الثانیة صفة للجسم بالتاویل البعید دون الاجزاء کما فعله الفاضل المحشی سخیف جدا
اذ هما سیان فی الاحتیاج الی التقیید هذا ما عندی فی حل المقام قوله ولا یجوز آه عدم الجواز غیر مسلم کما عرفته قوله لانها بالفعل
امر واحد متناه فان قلت کیف یمکن ان تکون الاجزاء التحلیلیة المتکثرة متحدة فی الوجود لما عرفت غیر مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضیف الیه وتعدده قلت لیس المراد ان الاجزاء التحلیلیة مع تکثرها متحدة فی الوجود بل المراد انه لیس فی عالم الوجود
الا شیء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الاجزاء الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد قوله او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرین انت خبیر بانه لما کفی وجود المنشأ لجریان البرهان لزم جریانه فی اجزاء الجسم المتصل المتناهی ایضا انتهی وانت
خبیر بما فیه وقد مر فتذکره قوله ولا بمنشأ انتزاعها یرد علیه انه قد فرض للاعداد موجودة بالفعل فی الذهن کما یشهد به التمثیل فیکون منشأ
انتزاع العدمات موجودة فیجری فیها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهی الاعداد بمعنی لا تقف عند حد لا بمعنی لا یتناهی
بالفعل فالمثال غیر مطابق للممثل له ولعلک علمت من ههنا ان ما اورده السید المحقق ههنا علی المصنف مبنی علی ما حقق قبیل هذا من عدم
تناهی الاعداد والی هذا اشار الفاضل المحشی بقوله فافهم قوله فابداء احتمال آخر غیر سدید وهو ان اتحادها فی الوجود کاتحاد الجنس والفصل
فی الوجود ووجه عدم کونه سدیدا ان الجنس والفصل من الاجزاء الترکیبیة للنوع واتحادهما لیس بمعنی وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف الیه
بل بمعنی انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتی لم یبق التمییز بینهما فحصل وجود اجمالی وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود فی الاجزاء التحلیلیة کما لا یخفی علی من له ادنی فهم فقیاس احدهما علی الآخر مع الفارق هذا ما عندی فی ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحریر آخر فی ابداء الاحتمال وهو ان یراد من قول السید الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم
کونه سدیدا ان هذا الاحتمال مما سیبطله السید الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما فی هذا التحریر فان ابداء هذا الاحتمال فی قول
السید المحقق بوجود واحد مع وجودها یبطله بعید ولا یذهب الیه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل قوله وکون الکل علی هذه الحیثیة آه
الغرض منه دفع ما یقال لما کانت الاجزاء التحلیلیة متحدة مع الکل فی الوجود ولا تغایر بینهما قبل الانتزاع وجب ان یحمل احدهما علی الآخر فان
مناط حمل شیء علی شیء لیس الا اتحادهما فی الوجود کما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله قوله کذا فی بعض حواشیه ای حواشی شرح
الهیاکل حیث قال فیها الکل حال الاتصال له وجود خارجی محض والجزء فی الحال له وجود وهمی ووجود یحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار
کقدر معین ووضع معین وتعلق الحس به وذلک الوجود هو کون الکل بحیث ینتزع عنه الجزء بضرب من التحلیل الا ان شئت قلت کون الجزء بحیث یصح

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد مشى الكلام
على عواهنه من غير ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في ما قلنا اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه بايامه
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن هٰهنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا الخ
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود هٰهنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وهٰهنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس في تلك الارتباط المذكور
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى ولم
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها اذ لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند القائلين بها حالا
بعضها في بعض واللازم باطل وقد دفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميل الى التعريف الآخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

٢١٣ فليس بهذا القدر بل لا بد من ارتباط ... بالبداهة في ما نحن فيه وفي المبادي ... على تعريف الحلول ... في تعريف الحلول ١٢ ... ح

له اي الفاضل حسين الميبذي ١٢ ح منه مد ظله

في الاجسام او تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وبعضهم بمعونه حلول آخر من يفسره بكون الشيء مختصا به ساريا فيه ويرد على طرده انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غيرهما مدركة بالبديهة مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره وتفسيرها ساعا وما افاد العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان ما له وكل التعريف بالخفي يساعد الحق منها الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه قوله فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم من ان الظاهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة تامة كقيام المبدأ او كقيام مبدئها بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من آخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها قوله ينتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه اليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورابعها ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الصفة القائمة به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ... وهو الظاهر ... المحاورات ... زيادة تفصيل فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على ... الجلالية قوله ثم اقول هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره بجامع والمانع وكذا علاقة ... ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد الشيئين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها ابعاض المتصل فلا حمل ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات له ما مع وجود الحمل فيها قوله اي حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا التقرير ظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانساري في حاشية الحواشي القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة قوله ليس له افراد هو الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها ... وقد مر ما يتعلق به ... في هذا المبحث فتذكره قوله فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد قوله ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت بوجودا تها ايضا كذلك قوله فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه قوله وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس ... اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر ... لكن ... قادر

له اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه عفي عنه

۲ له اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه

۳ له اي الهروي ... منه

۴ له اي مولانا جلال الدين الدواني منه عفي عنه

۵ له اي مولانا صدر الدين ... الدواني ۱۲ منه عفي عنه

۶ له اي مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله ... منه عفي عنه

[illegible]

٣١٥

كثرت في الاسلام بل قد جرت عادة المستقيمين عليها وقد يا بالشهرة بين الكلام في اوائل تصنيفاتهم كتحصيل اسم الاعيان قوله اجزاء الحقائق

والمناسبة بين العرض من الصنع قوله مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود ولما مر من

ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده مع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان

المتخالفة في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما يكون بينها وحدة تأليفية وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرها قوله

تخصيص التحليلي يعني تخصيص تأخر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من كلام هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه قوله ليس بالتخصيص

فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام قوله تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان

البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد قوله والمعدودات في اوسطها هذه المقدمة مشهورة بين جمهور

الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض الناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ

لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حد ذاتها اقول

الحقائق في حد ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد

كلها في الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا امر حق

لا ريب فيه ونظيره ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتأخر بالذات هو اجزاء الزمانية والزمانيات متصفة

به بالعرض فدقق النظر قوله فلو ترك آه الاولى ولو ترك قوله فلا يثبت آه اي اذا جيء بهذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور

بل بالذات قوله اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان ما قال السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة

كما صدر عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر

واراد المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة

الخفاء انتهى اقول هذا الكلام لا يدرى محصله فان اقتصار الاستدلال على التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل

لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر قوله

فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرف الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة

الخفاء وتحقيق هذين التعريفين في كتبه في السمية المختارية شرح الرسالة العضدية قوله لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول

يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا

فالمعلول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك

الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي في تعليقاته وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على

معلول واحد شخصي على سبيل التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى اقول مقصوده

وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله على سبيل التعاقب كما لا يخفى قوله بتعدد ما تضاف اليه او يوصف بها كالوجود الذهني والوجود

الخارجي ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك قوله لما مر اقول لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر قوله ذكرنا قبله من ان الاشخاص المتعددة

المتسقة ليست الا متعددة صرفا الا اتصالا واتصالا قوله يعني بانا لا نسلم آه اقول الاولى ان يغير الاسلوب بان يدعي المصنف بداهة

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم ازالة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب قوله كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف قوله فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس وقائما فلا يصح تمثيله بالاضافة قوله فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ماخذه حواشي شرح المطالع وقد مرمنا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر قوله فممنوع عند هؤلاء بل عند الكل قوله لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي باثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر قوله وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى اقول قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل قوله فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا قوله وجه في حاشية المحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مرمنا ماله وما عليه فلا نعيد قوله والعلاج آه بقي هذا الجزء في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة اثنتين وثمانين بعد الالف والمائة في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان تلميذا وفيا نقيا على مولانا بابا السيد الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض في تدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني قوله والصلوة والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوامع الهداية وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فاتت مني تمامها وارجو من الله تعالى بان يوفقني الآن لتكميلها ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفاء وخلان الوفاء ان يطالعوها بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في اوائل ذي الحجة المحرم سنة تسع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة سيد الانام وقد ختم طبعه المعتني بالطبع علامة خلاصة على التمام معلم الانسان مطبوع في المطبعة العلوية لا غير

٢١٦

ماشاء الله لا قوة الا بالله

[illegible] حاجی مولوی [illegible] حسین صاحب [illegible]

باهتمام [illegible] غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و ترتیب [illegible] خدمت [illegible] محمد مصطفی خان [illegible]

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۱ مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى وعلى آله وصحبه مزيلي الدجى وبعد فهذا تعليق اجد تسميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقدام من كل صوب ايفاء لما وعدته في صباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن رده الكملة فسوف يقبلها الطلبة قوله هو العلم الكلي قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تعقب عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قول المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له فقال اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازدياد هذا القيد ان العلم المتعلق بالصور العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث
قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا ينادي بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج
من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظر
افتراء وتعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس
بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس بمنحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه
ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من
عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله
اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افراد آخر ايضا وهل هذا الا كما يقال ان الانسان
ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج
العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المستعقب ثم قال فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي
وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى اقول اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى الشيخ فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة
نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي
كما صرح به المحشي ففساد الشجر ينبئ عن فساد الثمر ثم قال مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد
بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج
بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل
ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول
الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده
ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له
في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات
متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى اقول لا يخفى
على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة
ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها لاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق
كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي لا عند

السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله
يتحقق كل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوري لفرد خاص منه مستدركا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل
وقوله وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثاني فلان دلالة قول السيد المحقق على
ما ذكره لم ينكره احد بل قد اقر به المحشي في ما بعد ولا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراك هذا القيد
لانه يخرج منه علم الصورة العلمية واما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي وبناء توجيه
قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم
الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي انتهى
اقول عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح لا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية
فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شئ زائد وما رامه صاحب الحواشي
خيال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال في هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما وتتمته فكيف
يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول به الا الخالي عن التحصيل
جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي ثم قال بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا
عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ محصل كلامه
كما علمناك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم ما يكون كليا مع
ان عبارة الشارح يأباه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا
كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد
الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه
لو اسند اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوله ولكن جميع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم يجعل الله نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي
ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا ولا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العقلية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر ما فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على غفلة واما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت لتصانيف هذا الطاعن كشرح المرقاة

وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرق عباراتها فيه ثم قال ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان المفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست بحصله انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى اقول قد عرفت ان تقرير المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب هو ما نقله وانما هو عبارة تعليقة نسبها واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم قوله انحصار الشئ في الاعم آه هذا مردود بما افيد من ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا مقام تعيين المقسم ولم يحصل وقال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشئ آه جواب سوال تقرير السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشئ في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم لذا لا يعقل انحصار الشئ في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى ولما شنع تبعيته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه السقوط وقوله مع ان انحصار الشئ آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيا باه قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدى هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع فقال اعلم ان صاحب الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون وجه السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله ان انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم فنظر الى قول المحشي انحصار الشئ في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته هكذا انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من يقرأ لولا ما الله فكيف خفي عليه ثم قال والمورد لما لم يتعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وهو ان المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى اقول قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد والمفيد لم يفهما المعنى العكس انما فهم العكس هذا الناظر فالعكس دعوى عدم التعمق عليه ثم قال وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى اقول قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد لولا الاغماض الخ ثم قال ثم قال المورد ولو قال ذلك القائل بان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى اقول سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهنا عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو فمحصله ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان الوصلية ولا سبيل الى الثاني وهو ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه ولما تعقب عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه فغير سديد بما افاده عم جدي[1] ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت تكلف لرفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا عبر

[1] اي مولانا محمد ولي الله اللكنوي ١٢ منه مد ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين وانما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم ولا يظهر من كلامه
فى موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة
بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه فى هذا الشرح وفى الحاشية التهذيبية ليس الا
الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظرى كلام السيد المحقق فى تصانيفه
انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اى لفظ من الفاظ السيد المحقق فى اى تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح
ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه
يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه فى
هداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم الفرار على ساحة الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
فى زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشى وقال فى توضيح كلام المحشى ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى
من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه
من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد بتحقيق مموه فان لزوم
التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق وتضييق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا
التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولى والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما
ثم بالآخر **ثم قال** المورد بعد نقل قول صاحب الحواشى هذا غير سديد لما افاده عم جدى ملك العلماء الخ اقول المفهوم من
هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه
قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان
المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص
مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشى انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره
عنه مع دعواه علو كعبه فى المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة فى
عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا بأس
لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدى ملك العلماء فى حاشيته اولا مورد على اراد المعية
الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولى ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه
لا بأس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذى هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم فى ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص
العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشى فى غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ وان تخصيص
تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم فى ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة
وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن

لا يتصور بحسب المعنى لما ان بين الحصولي والحادث عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بالحصولي اولا ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم قلنا ان التخصيص مرتين بلا ضرورة ممتنع كذلك التخصيصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد فافهم انتهت فتنبه ايها الهائم بل لتالك الجملة في هذه العبارة اثر بل هي من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا اى ملزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء امر فيه شناعة عند ذلك القائل الذي اشير اليه بقوله وما قيل يعني هذا الناظر لانه يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا في التجديدة سهو على سهو ولعله صدر عنه في حالة النوم والغفلة لا في حالة الصحو واليقظة ثم قال الامر الثاني بان التجدد وان ادى مؤدى القيدين لكن لا مناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا محل تامل لانه اذا كان التجدد قائما مقام القيدين فليس معناه الا الحصولي الحادث لا الحصولي فقط ولا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى اقول لا يخفى ان التخصيص بهما وان كان دفعة لكن ماله الى التخصيصين بحسب المعنى لما ان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا ثم قال وبهذا يظهر ان قول عم جد المورد[1] او ابيه فالتخصيص بهما انما يتصور آه في غاية السخافة انتهى اقول هذا القول في غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء في غاية اللطف واللطافة واعجبني ترديده في قوله عم جد المورد او ابيه فانه يشعر بانه لم ينظر ديباجة هداية الورى حتى يتميز عنده المورد من غير المورد ولا يقع في هذا الترديد الشنيع قوله يكفي للانكشاف الخ اورد مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحق على طريقة انه قائل بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون للانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل ذلك يحصل له مثال من غير انطباع في الذهن وانتقاش انتهى حاصل الايراد ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فاذا عدم المعلوم وهو المبصر في الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج في العلم الحضوري يوجب انتفاء العلم به مطلقا مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد على صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الى ان علم المبصر علم حضوري لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضوري فكما ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاري الحضوري من حيث هو هو ولا يلزم منه انعدام العلم مطلقا فيجوز ان يوجد مثال المبصر بعد انعدامه في ظرف الخارج يكفي للعلم به فما الزمه السائل ههنا غير لازم وبعض الناظرين سلمه الله تعالى سلك في بيان حاصل السوال والجواب في حواشيه غير طريق السداد فقال حاصل المراد فاورد في القديمة بانه لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المعلوم الخارجي فاللازم ملتزم ولما تعقب في هداية الورى بما تعقب اورد في جديدته ما يشيد اركان كلامه في القديمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فحين انعدام المعلوم يلزم انعدام العلم الابصاري ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذي كان متعلقا بالمعلوم الخارجي لم ينعدم بانعدام المبصر وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا في الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحضر له مثال في عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان وبالجملة لا ينعدم العلم

[1] هكذا وجد في النسخة الذي ارسله وهو يشعر بانه شاك في ان المورد عليه هل استاذ الاستاذ صاحب التحقيقات المرضية نور الله مرقده او الاستاذ صاحب هداية الورى دام فيضه وهذا عجيب جدا او عجيب منه جزم في بعض المواضع من الحواشي المذكورة بان المورد عليه هو صاحب التحقيقات المرضية رحمه الله تعالى ١٢ مولوي حافظ انوار الله مد ظله

[2] المراد ملا محمد حسن اللكنوي ١٢ منه مد ظله

الا البصاري باشتغاله في الخارج وافتخر على هذا الزعم وصرح في زعمه بعبارات مطنبة لا تفيد الا الغرر غاية التحرير ولا يخفى على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقرير ين واهيين ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف قوله آو بنفس ذات الممكن الخ فيلزم الدور فيه ما افيد من ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فلا يلزم الدور وخدشه بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي باعلى نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها فافادة عدم لزوم الدور جيد اورد في جديدته ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا اولا وعلى الاول لابد وان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شيء محض لا شيء حتى يتوقف عليها امتياز شيء وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء ومعدوم صرف بل لابد من نحو تحقق وامتياز اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا وكونه ممتازا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان لكل شيء نحوا من امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض بتوقف الهيولى على الصورة ولزم الدور هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا او لا شيئا لا سبيل الى الثاني فانه لا معنى لاحتياج الشيء الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول وح لابد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد صح لزوم الدور ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز آه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له آه لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء

على منشأ انتزاعه وآثار الجاعل فبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة تصدى في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود متساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لابد وان تكون ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات الممكنات لا شئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد وضح صحة التفريع بقوله فتوقف **اقول** فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها الخ بمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق **ثم قال** ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود حقيقة منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا ففي قوله حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا مغايرا له وهذا ضعيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي[له] في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا وهما باطلان ولا رابع واما ثالثا وهو الجهل بان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له انه لا يكون هناك شئ هو منشأ للانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولا يلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه عين

له اي مولانا فخر الدين الرازي سيح ۱۲ منه مد ظله

مغاير المنشأ انتزاعه وأما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال انها غير مغايرة للمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا وأما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي عنه اما ان يكون عارضا لها او لا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة ذاتها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وتلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى وأما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انه انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية ثم قال لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة المحكي عنه شيئان الا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتأخر عنه وان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما آه ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة العقل فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرا لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام ان ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شيء عليه عبارة عن توقفه على منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دأبه في العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء وجود المنشأ وسننقل كلامه في موضع يليق بيان ان شاء الله تعالى اقول مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود استقلالا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجوده وهذا هو معنى قول رئيس الصناعة[١] وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودهما واحد من غير تفاوت حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا يعرض الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا وراء تقرر منشئها ووجودا وراء وجودها وثانيهما الوجود تبعا بواسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر منشئها في الخارج بل تقررها هو عين تقرر منشئها وللأظنين من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفى عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي في

[١] اى الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

متصفة به في الخارج بتة وهذا هو محصل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفا لوجودها بل هو ظرف
لانفسها كما حققه المحقق[1] الدواني في حواشي شرح التجريد والمعاصر الصدر[2] الشيرازي عليه كلام لا ينبغي ان يصغى اليه وثانيا ان مغايرة احكام
الشيء لاحكام الشيء لا تغاير وجوديه فان وحدة الوجود يغني عن وحدة الذات والاحكام والتغاير بين الاحكام انما يكون على قدر
التغاير بين وجوديه فالشيئان اللذان وجوداهما متغايران بالذات والاستقلال يكون لحكم كل منهما مغاير للحكم الآخر كذلك واللذان
وجوداهما متغايران لا بان يكون كل منهما مستقلا بل بان يكون احدهما بالذات وثانيهما بالعرض يكون التغاير بين حكمهما ايضا كذلك
فيكون احكام احدهما بالذات واحكام آخرهما بالتبع اذا تمهد لك هذا فنقول تقرر المنشأ ووجوده تقرر المنشأ بالذات وللانتزاعي بالتبع
وبالعرض والمنشأ موجود في الخارج بالذات وللانتزاعي بالعرض فاحكام المنشأ ايضا تكون بالذات واحكام الانتزاعي بالعرض لا
ان لا يكون للانتزاعي حكم في الخارج سوى احكام المنشأ وهذا ظاهر جدا الا ترى الى ان الحركة لجالس السفينة موجود بالعرض وليس لها وجود
سوى وجود حركة السفينة مع ان لكل منهما حكما على حدة وان كان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا يلزم من كون تقرر المنشأ
بعينه تقرر الانتزاعي ان لا يكون للانتزاعي حكم سوى احكام المنشأ او يتحد حكماهما كما لا يخفى قال المحقق[3] الدواني في حواشي شرح التجريد
الجديدة الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه بالذات وموجودية الشيء
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات انتهى على ان
ما ذكره كله بعد تسليمه لا يدل الا على ان الحكم بشيء على الانتزاعي عين الحكم على المنشأ لا على ان الحكم على المنشأ عين الحكم على الانتزاعي
والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك في هداية الورى فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد في رسالته المسماة بالقول المحيط الخ فانه
يشعر انه لم ير ديباجة هداية الورى او رآه ولم ير ديباجة القول المحيط فاشتبه عليه المورد بغيره وظن ان مصنف هداية الورى الذي
هو متعقب عليه وصاحب القول المحيط واحد وكم من فرق بينهما ثم قال ربما قال فتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الخ ان اراد به ان هذين
المفهومين متغايران فمسلم لكن لا كلام فيه وان اراد به ان المعنى الانتزاعي مغاير في الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغاير للمنشأ فغير مسلم
بل باطل اقول قد عرفت آنفا ما يغني لدفعه ثم قال لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي آه فلا يدري
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعي ليس عين تحقق المنشأ في الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعي في ملاحظة
العقل ليس عينه فمسلم ولكن لا كلام فيه اقول قد عرفت ان كون تحقق الانتزاعي عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم
الوحدة البحتة بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتعرف ثم قال لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع
امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فروع الارتباطات سواء كان للمعنى الانتزاعي تحقق
ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفا على امتياز الارتباطات
اما مبهمة في حدود انفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلى الثاني اما ان تحصل من الارتباطات
فصارت ذواتها فروع الارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم قوله بل
لا يلزم هذا اللازم اصلا فان للمختار ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم واقع في غير موقعه فان الكلام
في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدود انفسها لا في وجودها وللمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم

[1] له اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

[2] ٢ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله

[3] ٣ه اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا الا انبساطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفى عليه ولعلك قد علمت مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان حمل ما ذكره على غاية الاجمال ونسبة الاجمال الى المورد كما صدر عنه فى آخر كلامه اهمال على الاجمال

قوله لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه من امر اعتبارى اعتبارى الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى فى حواشيه القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة فى الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة فى الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة فى التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا وتعقب عليه فى هداية الورى بان المحشى يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه من امر اعتبارى وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضى السنديلى واعتنى المحشى لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة المقصود منه نفى التغاير الذاتى فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ فى المعنون لا العنوان فبعد دفعه على زعم المحشى اعادته على ما رامه عجيب ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية وكونها داخلة فى المعنون وهذا ممنوع فى ما نحن فيه اذ المحقق الدوانى واتباعه القائلون بالتغاير الاعتبارى بين العلم والمعلوم فى العلم الحضورى انما يقولون بدخول الحيثية فى العنوان لا فى المعنون كما يظهر بالرجوع الى حواشى القديمة وحواشيه وقد اعترف المورد ايضا فى حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدوانى واضرابه معتبرة فى العنوان واذا كانت الحيثية الماخوذة فى ما نحن فيه معتبرة فى العنوان فقط لا فى المعنون فكيف يلزم كون الذات الماخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتبارى اعتباريا كما حكم به المحشى وبهذا ظهر ان تصريح المحشى باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات الماخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة فى المعنون صحيح لكن كونها اعتبارية ومعتبرة فى المعنون ممنوع فى ما نحن فيه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشى ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفى التغاير الذاتى فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشى حيث قال قول الشارح كيف وجه لخطأ زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم فى العلم الحضورى لم يذهب احد الى التغاير الحقيقى حتى يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع مما تجشمه المحشى وكون اصل هذا الايراد من القاضى السنديلى لا يضر مع ان صاحب الحواشى لم ينسب هذا الايراد الى نفسه وقوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير الاعتبارى بين مصداق العلم والمعلوم فى العلم الحضورى ان الحيثية ماخوذة فى المعنون فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشى ذا فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه ولعمرى ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى اقول لقد صدق فى قوله آخرا مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تامل فى هذا المقام ادنى التامل وحسن فهمه لنجا عن الورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة فى العنوان دون المعنون عند الدوانى واضرابه غير خفى الا على السيد المحقق ولا على المحشى ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذى بعث السيد المحقق على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الا ردا على كون الحيثية معتبرة فى المعنون والمحقق الدوانى وغيره غير قائل به بل لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدى المحشى لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق اولى بل الزم من هدره فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدوانى لهدر بالكلية فمشى المحشى على انه علاوة والمقصود منه نفى التغاير الذاتى فقط لا الرد على الدوانى كما فهمه السنديلى وليس غرض المحشى انه رد على الدوانى حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل

فقوله وهذا ممنوع في ما نحن فيه الخ لا يعقل الا اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني والمحشي بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد عرف
المورد ايضا في حاشية المسماة بالتحقيقات المرضية الخ فلعله لم ينظر ديباجة التحقيقات المرضية ايضا فضلا عما فيه من التحقيقات
والا لم يقع في هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له قد نبهناك عليه غير مرة فليتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بينة ونسبة
السفسطة الى المحشي سفسطة اخرى فان قول المحشي انما يكون سفسطة اذا جعل قوله كيف ردا على الدواني وزعم انه قائل بالدخول
في المضنون واذ ليس فليس وقوله وما زعم المحشي الخ ظاهر البطلان ونسبته الى المحشي بطلان آخر فانه لا يلزم من عدم كون التغاير الذاتي
مذهبا لاحد ان لا يكون قوله كيف نفيا له ولم يقل المحشي ان قوله كيف رد على القائل بالتغاير الذاتي حتى يرد عليه ان التغاير الذاتي ليس
مذهبا لاحد فكيف يكون ردا عليه بل قال ان المقصود منه نفي التغاير الذاتي وقوله وكون اصل هذا الايراد الخ خطأ على خطأ فانه ليس غرض
المورد ان كون اصل هذا الايراد من السنديلي يضر هذا الناظر حتى يفيده نفي الضرر والتبري منه بل غرضه ان هذا الايراد الذي هذا الناظر هو الذي
ذكره السنديلي وتصدى المحشي لدفعه فاي فائدة في اعادته على المحشي وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشي هذا الخ ايضا ولعمري هذا
كله غير خفي على ادنى طالب العلم فضلا عن هذا الذي يدعي تبحره فكيف خفي عليه فافهم واستقم قوله وبل هذا الاجتماع المسلم الخ قال بحر العلوم[له]
نور الله مرقده يمكن ان يقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من
القوة وصورة جزئي في جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما تدرك بكلياتها
دون اشخاصها انتهى وانت تعلم ان قوله فصورة جزئي تحصل الخ حيث اتى بصيغة المضارع الدال على الاستمرار والدوام على ما تقرر في موضعه يدل
على ان غرضه ان لكل صورة صورة خصوصية بجزء جزء لا تنفك عنه فصورة جزئي تحصل في جزء دائما وصورة جزئي تحصل في جزء آخر فلا اجتماع
واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر
جدا انتهى وهذا صريح في انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه وتعقب عليه في هداية الورى بان المجيب ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه بان تحصل صورة
جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق [illegible] الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح الا ترى الى انه كيف يقول في المبدأ يمكن ان يتكلف وكيف يامر في المنتهى
بالتامل ونقول فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وحاصل هذا التعقب على ما هو الظاهر انه ليس غرض المجيب ان بين صورة صورة وجزء
جزء خصوصية تقتضي ان تحصل هذه الصورة في هذا الجزء لا في غيره وتلك الصورة في ذلك الجزء لا في غيره كما فهمه هذا الناظر فاورد عليه انه
لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعي او الاتفاقي من غير ان يكون
بينهما خصوصية تقتضي عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح ثم تصدى ذلك الناظر في حواشيه الجديدة لاصلاح كلامه حيث قال
لا يذهب على من ترحرح عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئي في جزء من القوة وحصول صورة جزئي في آخر منها اصلا
لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فتلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة بالقوة
وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وجزئي آخر
في جزء آخر منها بل يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين ان اجزاء المتصلات والمستدلات ما لم تكن موجودات

له اي مولانا عبد العلي رح ١٢

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحاذاة الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض
فيها لصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات
فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المشخص لان المبهم لا يفيد وجودا متشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين فاذا وجب ان يكون
موضوع العرض معينا مشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يختص
جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ
ليس بشيء اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان
الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى
الاختصاص في غاية الوهن والسخافة اقول قد صرح الحكماء باجمعهم ما يشعر بجواز حصول صورة في حد من القوى وصورة اخرى في حد آخر
حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة
كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس
المقابل بها الا القطرة والنقطة في غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة
باطنة تؤدي اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل انمحائه عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما اداه
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول
صورة صورة في حد حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فما لا ينبغي ان يصغى اليه
فانا نختار الشق الوسط وخير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شيء كانتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة
الباصرة جزء الحصول وكذا لا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك
وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا لصورة وهكذا
وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
المحل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص مستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وهو جعل
الناعت وحقيقته لانه لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المتداولات
واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل اختصاص بما يحل فيه يراد به انه يصح حال خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك المحل عنه وهذا
المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما يجيء عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول [illegible]
عليه كتبه في حاشيته الجديدة ولعل الاختصاص الى حتى آخر [illegible] قول القائل ان يصلح للعطار ما افسد الدهر [illegible] اختصاصه بالعرض

بالمحل بمعنى آخر واختصاص المحل بالعرض بمعنى آخر وهذا الناظر كان سابقا فهم المعنى الثاني والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة وهو اعجب منه وليس باعجب منه قوله اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون لاحدهما مختصا
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به احد انه ليس بين العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص
المحل بالعرض بالمعنى الذي فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن ههنا تظهر سخافة قوله ثم ان الصور الحالة في القوى الخ ايضا فان اختصاص
العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذي فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم كما تشهد به حاشيتاه
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال وما قال
بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والالتجاء الى دفع
الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفي في دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب ضرب من الهذيان على ان
عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذي اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يغتم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل
عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فتامل فيه في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذي لا تعلق له بهذا الكلام ولوجوده تحته
لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد اقول هذا كلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففي قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب
لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا راجما بالغيب في جميع هفواته واما ثانيا ففي قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من ما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بمبدأ كلامه
وخاتمه الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فتامل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا داخلا في مرامه
واما ثالثا ففي قوله بل يكفي في دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول في كل ايراد فيه اشارة الى القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففي
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوي الشان وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله
واما خامسا ففي قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففي قوله في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى الآن حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر مبدأ كشف المكتوم وختمه المختومة ليكشف له المكتوم ويرتفع
هذا الاشتباه المرجوم قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر ظن بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام وتعقب
في هداية الورى بانه لما كان لمتوهم ان يتوهم على تقرير النقض بان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشي دفعه
بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ويكتنف باللواحق العينية في الذهن الا انه يحصل الجزئي
بما هو جزئي في الذهن ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا
قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام ثم تصدى ذلك الظان في حاشيته
الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم وموردا على التعقب فقال لا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا يمكن ان
يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد واضرابه لان الشيخ قد صرح
في كتبه بحصول الجزئي بما هو جزئي في الحاسة قال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند

مايكون محسوسا قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة انسانيته والحس من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال وامّا الخيال فيتخيلها مع تلك العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وهكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي اقول لا يمكن ان يشك في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العاجل فيه كهذا الفاضل المحشي وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله ولنا فيه نبذ منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر الشيرازي رح[له] نوقض دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية متشخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبحسب الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي صورة انسان مكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يتخصص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة فهو وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال انتهى فكانه نسي ههنا ما قدمت يداه واما ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي يحصل الجزئي بما هو جزئي وعليه يقول به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر لغو محض اقول ايراد احتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب الجمهور مستدرك بهذا فان المحشي بصدد شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل قبل العلم وقد نطق به المحشي في ما قبل بقوله واما تقرير النقض الى ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته فمشى ههنا على نهجه وقال وليس العلم

[له] اى مولانا صدر الدين الشيرازى رح ١٢ منه مدظله

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم قال عفی و اما ثالثا فلان قوله و لا ريب فی ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق آه
ليس بشیء لان التوهم الذی ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئی بما هو جزئی اذ على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او عن الحالة
اقول هذا هو عين الثانی فلا وجه لتثليثه ثم قال و بالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها فی الذهن
و لا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة و لعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة
عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها فی الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة
اقول هب ان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام
ههنا مع الجمهور و التاقض المحقق ناقض عليهم و المحشی بصدد كلامه فلذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم قوله لانا نمنع على الايجاب
الكلی قال بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلی ای وجودية جميع الادراكات فی حيز الخفاء اذ قدر عرفت
ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا و اما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا و رد عليه فی بداية آكور
بانه لا ريب فی ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلی ای وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون
علم ملغاة و اما ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح فی تقرير دلالته على
الايجاب الكلی اعنی وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلی او الجزئی ثم قام ذلك الناظر
لدفعه و ليس بقائم فقال لو سلم يدل دليله الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح فی دلالة
تقريره على الايجاب الكلی اذ لم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها و القول بان دلالته
دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا
او وجوديا محضا عجيب جدا اقول لا عجب الا فی زعمه فان دلالته على الايجاب الكلی امر و معناه كونه جاريا فی كل ادراك لكون خصوصية
علم دون علم ملغاة و ان لم يف بالمقصود و دلالته على وجودية الادراك بمعنى نفی العدم الثابت و العدم المحض كليهما امر آخر و مقصود
المحشی ههنا فی معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلی فان ما ذكره جار فی كل علم لالغوية
فيه لعلم دون علم بخلاف تقرير غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا فی الكل و اما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بتمامه
فهو معبر عنه بعدم تمامية التقريب و هو امر آخر فخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا قوله اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب
عدم كونها منشأ لامتياز الغير آه قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة
ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات و بالجملة ما لا يكون موجودا و ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا
انتزاعيا و الانتزاعيات لا تحقق لها فی الخارج الا بوجود مناشيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز
الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ و ذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات و الا يجری الكلام فيه و لا يتسلسل بل
ينتهی بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات و منشأ لامتياز الغير و لما رد عليه بان هذا مبنی على ان لا يكون للانتزاعی احكام سوى
احكام منشئه و هذا امر مشی عليه هذا الناظر فی مواضع عديدة من كتابه و لا برهان عليه عرض فی جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له
ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعی ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير

لوجود المنشأ كان صفة منضمة للانتزاعيات وايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور المتكررة بالتصريح اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فان الانتزاع بل لا يمكن ان ينازع احد في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه بل يكون سببا لان يقال الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به المحقق الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويمكن مبنى الاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردت اقوال الفريقين بالاطالة ثم قال والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له الهستية في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي الهستية في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق ولا وجود له الا تحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي الهستية في الخارج على حدة من الهستية الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا

قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة او قديمة اقول هذا ما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى كلامه ملخصا ورد عليه في بداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما يتعلق بالبدن قديما كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى على المتامل ثم تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحاشي ان القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها وح تختص استحالته بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد ليس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

استحالة التسلسل بيأتي على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالة لا يتأتى
على مذهب التناسخ كما نبهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا قوله كما في عدم عدم قديم قال
الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه في
هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي فيما سيأتي من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا انه معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال ولما لم يتأمل ذلك الناظر في هذا الجواب
حق التامل عاد في حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع
الذات وكون الحقيقة كما هو مصرح في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافي بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يتسنى في كلامهم بل
بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما
عين الآخر بل انما يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب
سد الوقوع النظار في المغالطات الم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف
يصح الكاره غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تصفح مراسم وما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم او غير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا اظهر من
الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله والا لبطل الحصر العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشيء واحد لبطل
الحصر العقلي بين الشيء كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن
الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فتعلق بالزائل الواحد
زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففي الحقيقة ليس
في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من
الزمان اللاحق منه عدا عدمين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشيء واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشيء
واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشيء واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس وبهذا ظهر سخافة
قول بعض الناظرين في قديمته انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلي
بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له ولان يكون لشيء واحد نقيضان انتهى وقد اورد عليه

له اي المولوي رستم علي رح ١٢ منه ظله

هداية الورى اما عن الاول فبان قوله بل الكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم اما سمعت ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشئ واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قوله رفع الشئ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشئ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن نحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شئ رفعه وان نقيض كل شئ
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشئ وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشئ واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشئ رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشئ واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين الآتيتين في كلام المجيب احدهما ما
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في بديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[1] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه لم يتنبه له [illegible] ناظر وكلامه كالنجو النساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس الصناعة[2] في الشفاء من ان الوجود والعدد من عوارض الماهيات وصرح به الصدر[3] الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديد وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكره وما الكلام ههنا الا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر العلوم[4] ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض
الهيئة اولا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب عنه**
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه ظله
[2] اي الشيخ ابو علي ابن سينا ١٢ منه ظله
[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه ظله
[4] اي مولانا محمد العلي بحر العلوم ١٢ منه ظله

سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا
ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كذا بل كم بالضرورة
ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في هداية الورى بوجهين اولهما ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله اللاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق
للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديديته
بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة للحاشية وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات
العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لما لم يجد ههنا مسلكا غير الاقرار
بالغلط اقر به لكن برأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد ولما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولو خلطت معها
من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ
شئ لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم
من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء
ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان
التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض المناظرين في جديديته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد ولا يجوز ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة
ملخصا سخيف جدا فان المختار ان يختار الشق الاول ونقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة
للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة ١٢٨٧ سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد
صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين



قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة ١٢٨٧ سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من الهجرة ولاجل سند انها في
المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعتني بالطبع ورسمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة

٨١

العبد
... ابن حاجي محمد روشن خان حنفي ...